

ORT. 1 / 1953

PROBLEME INTER-CONFESIONALE

DUMNEZEIASCA EUHARISTIE ÎN CELE TREI CONFESIUNI

de Pr. Prof. *D. STĂNILOAE*

Spre deosebire de Sociniani și de diferite secte, care nu văd în Euharistie decât o comemorare a Cinei sau a morții Domnului, și de Reformați, cari declară că prin ea primesc numai o putere (virtus) ce vine dela Domnul din Cer, Bisericile Ortodoxă, Catolică și Luterană, admit că în Euharistie se află prezent, spre a se comunica credincioșilor, însuși Domnul nostru Iisus Hristos, Isvorul și Vistiernicul tuturor darurilor, nu numai vreunul din harurile Sale, ca în celelalte taine. «De aceea, Sfânta Impărtășanie este taina cea mai mare», spune Nic. Cabasila, «căci de acum nu mai primim numai darurile Duhului Sfânt — oricât de bogate ar fi ele — ci pe însuși Vistiernicul acestor daruri, comoara care încape toată bogăția darurilor» [1]) .Iar un teolog catolic declară: «E o învățătură comună că Euharistia este cea mai mare dintre taine, pentrucă ea nu conține numai grația, ci pe Autorul grației și ne unește cu El într'un chip mai mult sau mai puțin intim, după dispozițiile noastre, precum beneficiem mai mult de căldura unui cuptor când ne apropiem de el» [2]).

Dar dacă în afirmarea aceasta generală, cele trei confesiuni sunt de acord, acest acord încetează când determină modul în care e prezent Mântuitorul în Euharistie, raportul acestei prezențe cu elementele pământești și modul de săvârșire și de împărtășire a acestei taine.

Mai întâi există două deosebiri mari între Ortodocși și Catolici pe de o parte și Luterani pe de alta. Prima e că, după

1. *Viața în Hristos,* trad. de T. Bodogae, Sibiu, 1946, p. 81.
2. Garrigou-Lagrange, O. P., *Valeur de la Communion,* în «Vie Spirituelle», 22 l'année, t. LXIII, Nr. 3, 1-er Juin, 1940, p. 290.

Ortodocşi şi Catolici, Domnul e prezent în Euharistie prin prefacerea elementelor în trupul şi sângele Lui, pe când după Luterani, prin alăturarea Lui lângă aceste elemente. A doua e că, după Ortodocşi şi Catolici, Euharistia e nu numai taină, ci şi jertfă, adică Euharistia nu cuprinde simplu pe Hristos, ci cuprinde pe Hristos ca jertfă ce se aduce Tatălui; aceste două aspecte ale ei sunt nedespărţite, şi în această calitate dublă se împărtăşeşte credinciosul de ea.

Intre Ortodocşi şi Catolici, deosebirile se referă mai mult la modul de săvârşire şi împărtăşire a Euharistiei.

Deci va trebui să prezentăm mai întâi deosebirea între Ortodocşi şi Catolici pe de o parte şi Luterani pe de alta, cu privire la modul prezenţei lui Hristos în Euharistie, arătând netemeinicia punctului de vedere luteran. In prealabil, în acelaş capitol, va trebui să dovedim justeţea învăţăturii generale a acestor trei confesiuni despre prezenţa reală a Domnului în Euharistie, împotriva învăţăturii Socinianilor, Calvinilor şi diferitelor secte, care nu admit o astfel de prezenţă. Prin acestea se va clarifica aspectul Euharistiei ca taină, dacă taină înseamnă realitatea dumnezeească sub semnul sensibil, cu scopul de a se împărtăşi credincioşilor.

In al doilea capitol, vom clarifica învăţătura ortodoxă şi catolică despre aspectul Euharistiei ca jertfă, împotriva învăţăturii luterane care nu recunoaşte acest aspect.

Şi în al treilea capitol, vom arăta deosebirile între ortodocşi şi catolici, cu privire la modul de săvârşire şi împărtăşire a Euharistiei.

I. EUHARISTIA CA TAINĂ.

Prezenţa reală şi modul prezenţei Domnului în Euharistie.

a) Prezenţa reală.

Biserica Ortodoxă şi Catolică şi confesiunea luterană învaţă că în Euharistie este prezent real însuşi Domnul nostru Iisus Hristos cu Trupul şi Sângele Său. «Sensul Euharistiei acesta este: venirea şi prezenţa Domnului nostru. Sub acest titlu: «**Venirea şi prezenţa Domnului nostru**», se poate prezenta şi rezuma până la un anumit punct bogăţiile variate şi semnificaţia pioasă a Euharistiei. El vine cu adevărat. El este cu adevărat prezent în trupul Său neprihănit şi în sângele Său preţios — zice Biserica Ortodoxă — în trupul adevărat şi în sân-

gele adevărat, cu cari a pătimit și cu cari a înviat, în trupul slăvit și transfigurat al acestei învieri» [3]).

Toate trei confesiunile afirmă prezența reală a Domnului în Euharistie. Luther a admis această prezență, deși într'un sens deosebit de cel catolic și ortodox. Reformații n'au admis prezența reală, despărțindu-se de Luther pe această temă, dar deosebindu-se și între ei. Zwingli, stăruind pe lângă ideea că Dumnezeu comunică cu sufletul pe o cale pur spirituală și că omul își dobândește mântuirea numai prin încrederea că e mântuit prin moartea lui Hristos, golește Euharistia de orice prezență reală, actuală a Domnului. Ea nu e altceva decât «amintirea morții lui Hristos», aniversarea sărbătorească a morții Lui mântuitoare, care îi îndeamnă pe cei ce cred tare că au fost împăcați cu Tatăl prin moartea și sângele lui Hristos, să mulțumească lui Dumnezeu pentru această binefacere, să laude și să vestească această moarte aducătoare de viață și să făgăduiască o viață după voia lui Dumnezeu și în strânsă legătură cu comunitatea. «Mai ales Zwingli a depărtat din ea esențialul, sensul unei comuniuni personale vii între Hristos și ucenicii Săi de pe pământ, și a lăsat-o să însemneze numai amintirea unui fapt trecut al istoriei mântuirii» [4]).

«Defectul acestei teorii l-a simțit cât se poate de viu chiar Calvin. Și faptul că concepția calvină despre Euharistie s'a impus până la urmă și în Elveția germană, confirmă impresia despre unilateralitatea și sărăcia lui Zwingli în acest punct» [5]). Calvin a luat o poziție de mijloc între Zwingli și Luther, vrând chiar să împace cele două teze. El admite Euharistia nu numai ca o simplă amintire, ci ca o cină în care ne împărtășim de trupul și sângele lui Hristos. Elementele pământești nu sunt numai icoane, ci garanții ale prezenței reale a Domnului și ale comuniunii și unirii celor ce cred în Domnul. Până aci Calvin merge cu Luther. Dar se deosebește de Luther în două puncte. In primul rând nu admite că Domnul e prezent prin însuși trupul și sângele Său. Trupul Domnului ca trup omenesc e mărginit în spațiu și deci nu poate fi și în cer și pe toate altarele în acelaș timp. In Euharistie e prezentă numai o putere oarecare a trupului lui Hristos. Spre deosebire de Zwingli, Calvin nu-L închide pe Hristos cu totul în cer, ci admite că puterea Lui se întinde în cer și pe pământ, unde voiește, și e aproape de ai Săi, trăiește

3. Nic. Arseniev, *Sens de l'Eucharistie selon l'Eglise orthodoxe,* în «Revue Apologétique», tome LXIV, 1937, p. 704.
4. P. Wernle, *Der Evanghelische Glaube,* II, Zwingli, 1919, p. 218.
5. P. Wernle, *op. cit.,* p. cit.

în ei, îi susține, îi întărește, îi înviorează, tot așa de mult ca și când ar fi prezent trupește. Nu substanța trupului lui Hristos ni se dă în Euharistie, ci puterea Lui, binefacerile pe care Hristos le-a câștigat în trupul Său.

Intre aceste binefaceri e și aceea că din trupul nemuritor al lui Hristos primește și trupul nostru viață și oarecum se împărtășește de nemurirea lui.

Aci Calvin merge mai departe ca Luther, care admitea că prin împărtășire de trupul Domnului, primim numai iertarea păcatelor. Calvin folosește expresia că în Euharistie ne unim cu trupul și sângele Domnului, întrucât puterea ce o primim e din trupul Lui înviat, nu e putere a dumnezeirii pure a lui Hristos. Prin acesta, se unesc cu trupul lui Hristos, cei ce au credință.

A doua deosebire a lui Calvin de Luther e că, după el, puterea aceasta nu se varsă în pâinea și vinul însuși, ci vine direct din cer, dându-se celor ce au credință, împreună cu ele ca simboale sau chezășii ale ei. «Noi mâncăm pâine naturală și bem vin natural, dar în același timp, omul nostru întreg se nutrește din comuniunea cu Hristos cel înălțat, Fratele și Mântuitorul nostru, care prin întruparea Sa ne-a adus puterile de viață ale lui Dumnezeu». «Legătura dintre cer și pământ o face Duhul Sfânt; El e legătura comuniunii noastre cu Hristos». «Este specificul concepției sale despre Euharistie, că admite o comuniune reală a lui Hristos cel înălțat cu credincioșii Săi pe pământ, dar o vede pe aceasta realizându-se prin Duhul din cer și prin credința de pe pământ» [6]). Cel ce se împărtășește cu credință, primind pâinea și vinul, primește nemijlocit din cer, direct în suflet, puterea trupului lui Hristos, sau a Duhului Sfânt din cer; cel ce se împărtășește fără a crede, primește numai elementele pământești [7]). Drept aceea, acestora nu li se cuvine închinare [8]), deoarece acestea nu sunt trupul și sângele lui Hristos, cum afirmă ortodoxia și catolicismul, și nu sunt nici unite cu trupul lui Hristos, cum susține Luther, ba nici măcar cu puterea acestui trup.

Această învățătură a lui Calvin a devenit — cu excepția Mărturisirilor Zwingliene: cea tetrapolitană și prima elvetică — învățătura tuturor Mărturisirilor reformate: a celor galicane, a celei de a doua helvetice, a catehismului de Heidelberg, a Bisericii anglicane, care în art. 28 și 39 (Cele 39 articole) stabilește că «trupul Domnului se dă, se primește și se mănâncă în cină

6. P. Wernle, *op. cit.*, III, Calvin, pp. 113-114.
7. Andrutsos, Συμβολική, ed. II, Atena, 1930, p. 336.
8. P. Wernle, *op. cit.*, p. 108.

numai într'un oarecare mod ceresc și spiritual, iar mijlocul prin care se primește și mănâncă... este credința.. cei lipsiți de pietate și de credință vie nu mănâncă trupul și sângele Domnului, ci mănâncă numai semnul, spre osânda lor, în loc de taina acestui lucru» [9]) Toate ramurile de Reformați se împărtășesc nu numai odată pe an, ci în fiecare lună sau sfert de an, și nu numai cu pâine, ci și cu vin [10]). E de observat că Anglicanii și unele secte ieșite din protestantism (Anabaptiștii, Menoniții, etc.), permit și celor ce nu aparțin confesiunii lor să se împărtășească în comunitatea lor, pe când în celelalte Biserici împărtășirea, ca Sacramentum unitatis, se acordă numai membrilor Bisericii [11]).

Zwingli și Calvin își întemeiază învățătura lor pe o interpretare alegorică nejustificată a cuvintelor Scripturii referitoare la Euharistie. Zwingli, în special, nu vrea să admită în cuvântul «este» din «acesta este trupul meu» alt înțeles decât acela de «însemnează»; iar un aderent al lui, Bucer, înțelegea «trupul» metaforic, prin «semnul trupului» [12]). In sprijinul acestei interpretări, Zwingli aduce alte expresii din Sfânta Scriptură: așa, din Vechiul Testament, expresia «șapte vaci grase șapte ani sunt», iar din Noul Testament, expresia «sămânța este cuvântul lui Dumnezeu», «țarina este lumea». Eventuala obiecțiune că în felul acesta s'ar putea interpreta orice cuvânt după bunul plac, nemai rămânând nimic sigur din Sfânta Scriptură, Zwingli o întâmpină cu observația că ține de ființa limbii omenești, în general, și a celei evreești, în special, să aibă, pe lângă înțelesul literal, încă un alt înțeles simbolic. Și călăuza care are să ne spună de fiecare dată care din aceste două sensuri ale unui cuvânt trebue primit, e credința. Credința trebue consultată și la interpretarea cuvântului «acesta este trupul meu». Credința însă nu poate accepta aci sensul literal, căci însuși Domnul a spus: «Duhul este care face viu. Trupul nu folosește nimic» (Io. 6, 63) [13]).

Față de acestea e de observat că nu credința poate servi de normă a interpretării diferitelor locuri din Scriptură, deoarece ea e un factor prea subiectiv. Afară de aceea, însăși expresia «trupul nu folosește nimic» are lipsă de interpretare. Trebue

---

9 și 10. P. Wernle, *op. cit.*, p. 110; Andrutsos, *Simbolica*, p. 337.

11. Andrutsos, *Simbolica*, p. 337. Vechii catolici permit și ei Anglicanilor să se împărtășească; iar Anglicanii permit oricărui creștin să se împărtășească, în Biserica Anglicană.

12. I. A. Möhler, *Simbolyk*, ed. 6, 1843, p. 332.

13. P. Wernle, *op. cit.*, pp. 213-214.

să existe o normă obiectivă a interpretării, o lege indicată chiar de text. Şi iată care este aceasta: «Conform unui elementar canon ermeneutic, orice cuvânt sau expresie trebue luat în înţelesul lui propriu, cât timp contextul şi nexul ideilor sau alte principii exegetice permit accepţiunea literală. Faptul că această accepţiune este inaccesibilă cugetării omeneşti, evident că nu constitue — fiind vorba de adevăruri revelate — motiv să ocolim semnul propriu al expresiilor Sfintei Scripturi» [14]. Textul impune ca expresia «cele şapte vaci grase, şapte ani sunt» (Gen. 41, 26), să fie interpretată alegoric, căci o spune chiar el. Aceeaşi interpretare o impune textul pentru expresiile din parabole: «sămânţa este cuvântul lui Dumnezeu», etc.

In cuvintele instituirii Euharistiei nu există însă motive care să impună înţelegerea lor într'un sens impropriu. Dimpotrivă, sunt o serie de motive care impun ca aceste cuvinte ale Domnului despre Euharistie să fie luate în sensul propriu. In cap. 6 al Evangheliei după Ioan, când Evreii, după săturarea minunată a celor 5.000 de bărbaţi ,cer din nou pâinea trupească, Iisus le îndreaptă atenţia la o hrană mai înaltă, după care cel ce o mănâncă nu va mai flămânzi, ci va avea viaţă eternă. Ca astfel de hrană caracterizează Mântuitorul, începând dela vers. 47, trupul şi sângele Său, zicând: «pâinea pe care Eu voi da-o pentru viaţa lumii, trupul Meu este», «cel ce mănâncă trupul Meu şi bea sângele Meu, are viaţă veşnică» (v. 51 şi 54). Cuvintele acestea nu pot fi înţelese aci alegoric, căci expresia «a mânca trupul» înţeleasă alegoric, înseamnă în Sfânta Scriptură «a cauza un rău cuiva» [15]. Aci, însă, nu e cu putinţă ca Domnul să fi zis: «Cine îmi cauzează Mie un rău, va avea viaţă veşnică». In sens propriu au luat acest cuvânt Capernauţii, dovadă că s'au scandalizat şi s'au întrebat: «cum poate acesta să ne dea nouă trupul Său să-l mâncăm»? Tot aşa le-au înţeles ucenicii, cari ziceau «greu este cuvântul acesta, cine poate să-l asculte?». Deaceea mulţi Il părăsiră. Cu toate acestea Domnul stărue a repeta cuvintele Sale, nerectificând accepţiunea literală a cuvintelor Sale, cu riscul de a pleca şi unii din cei 12 Apostoli.

Cuvintele acestea din Evanghelia lui Ioan, cap. 6, coincid şi cu cuvintele Domnului de instituire a Euharistiei: «acesta (τοῦτο =bucata aceasta de pâine) este trupul Meu» şi «acesta

14. Andrutsos, *Dogmatica*, p. 370, trad. rom. după care e luată toată argumentarea aceasta a prezenţei reale.

15. Iov 19, 22, Ps. 26, 2. Mich. 3, 3. Iezechil 39, 17, 18. Iac. 5, 3.

(ceeace-i în potir) este sângele Meu» [16]). Ele nu pot fi redate prin: «Bucata aceasta de pâine înseamnă trupul Meu, sau este simbol al trupului Meu», pentru motivul foarte simplu că pâinea n'a fost niciodată considerată între oameni ca fiind prin natura ei simbol al trupului omenesc. Apoi Domnul a stabilit Euharistia ca o legătură nouă, mai strânsă, între Sine și noul Israel, după plecarea Sa văzută de pe pământ, înlocuind mielul pascal al Legăturii Vechi, care era numai un chip al adevăratei legături. Dacă Domnul ar fi instituit pâinea și vinul tot numai ca niște simboale ale legăturii Sale cu cei ce cred în El, Iudeii ar fi avut în mielul pascal o închipuire cu mult mai adecvată a lui Iisus cel răstignit, decât noi în pâinea frântă. Ce rost ar fi avut peste tot ca Iisus să înlocuiască un chip prin alte chipuri? [17]).

Cel mai hotăritor argument pentru sensul literal al cuvintelor Domnului, este că așa le-au înțeles Apostolii și ucenicii lor, precum ne arată Apostolul Pavel și istoria Bisericii de la începuturile ei. Sf. Ap. Pavel le spune Corintenilor: «cine mănâncă pâinea și bea paharul Domnului cu nevrednicie, vinovat este Trupului și Sângelui Domnului» (I Cor. 11, 27). Cum ar fi vinovat cel ce nu primește decât pâine și vin simplu — cum afirmă Zwingli și Calvin, — Trupului și Sângelui Domnului?

Biserica, apoi, din timpul cel mai vechi, n'a primit pâinea și vinul dela Euharistie numai ca pâine și vin simplu, ci a crezut în prezența reală a Domnului. După Sf. Părinți, Euharistia, deși pare la pipăire și gustare, pâine și vin simplu, nu este totuși acestea, ci Trupul și Sângele Domnului [18]). Impotriva Docheților cari contestau deodată cu natura corporală a Domnului și prezența Lui reală în Euharistie, Sf. Părinți spun că în Euharistie este prezent în mod real însuși Trupul și Sângele Domnului, fiind gustat de vrednici și nevrednici, de cei dintâi spre mântuire, de ultimii spre osândă [19]). Dacă întâlnim uneori la ei

16. Matei 26, 26-28.

17. Homiakov spune că pentru protestantism Euharistia nu are niciun sens. Protestantismul nu știe să spună la ce folosește ea, ce dă ea. Euharistia fiind o simplă comemorare, nu diferă de nicio altă comemorare. Ea conferă «grații cu totul indeterminate». «Tot vagul protestantismului germanic se dă de gol in această doctrină care pare să aibă un sens și nu are niciunul». «De fapt, dece mielul pascal a trebuit să fie înlocuit prin alt simbol, a cărui semnificație e în fond aceeași? Simbol pentru simbol, nu au ele o valoare egală?» (*L'Eglise latine et le protestantisme*», pag. 139).

18. Ciril din Ierusalim, *Catech. mistag.* IV, 23-26.

19. Sf. Ignatie către Smirneni, c. 7: «Se abțin Dochețiii dela Eu-

o oarecare obscuritate și neprecizie în expresie, aceasta se datorește faptului că dogma prezenței reale nefiind contestată de nimeni, nu s'au format termenii teologici preciși, cum s'a întâmplat cu învățătura despre Hristos. Deaceea, expresiunile vagi trebuesc interpretate în lumina învățăturii lor generale despre Euharistie. Astfel, cuvântul «repraesentare» al lui Tertulian, apoi τύπος și figurata, prin cari se numesc uneori darurile euharistice, nu sprijinesc accepțiunea simbolică, cum cred protestanții, ci, când nu se referă la elemente până a nu fi sfințite, sunt întrebuințate în sensul ce-l dau Sf. Părinți simbolului, ca cel ce nu numai închipuiește o realitate absentă, ci o și cuprinde real și o procură.

Pentru credința aceasta generală a Sf. Părinți și a Bisericii, citām învățătura Sinodului VII Ecumenic: «Nici Domnul, nici Apostolii sau Sf. Părinți n'au spus că jertfa nesângeroasă adusă de preot este icoană, ci însuși Trupul și Sângele... Iar după sfințire, se numesc în sens propriu și sunt și se cred Trupul și Sângele lui Hristos».

Toate aceste temeiuri pentru sensul literal al cuvintelor Domnului, de instituire a Euharistiei, răstoarnă nu numai interpretarea lui Zwingli, ci și a lui Calvin. In special, față de concepția lui Calvin, observăm că, după el, Euharistia nu se deosebește de Taina Botezului, dacă nu ne aduce decât o putere, o energie din Trupul Domnului din Cer, întrucât și harul adus de Botez e o astfel de energie ce vine din Trupul Domnului înviat. Dar atunci, dece se spune că Euharistia ne dă însuși Trupul și Sângele Domnului, iar de Botez, nu?

A doua nedumerire ridicată de concepția lui Calvin este: cum vine în sufletul credinciosului, care primește pâinea și vinul ca pâine și vin simplu, într'un mod cu totul independent de ele, puterea prin Trupul Domnului din cer? Dacă prin cuvintele dumnezeești ale instituirii, dece a trebuit să fie instituită pâinea și vinul ca prilej al coborîrii simultane a acestei puteri? Sau dacă pâinea și vinul acesta nu au nicio eficiență în aducerea puterii din Trupul Domnului, dece nu ar putea veni acea putere oricând, prin orice alte cuvinte dumnezeești?

Propriu zis, aceasta e consecința logică la care ar fi trebuit să ajungă Calvin. Dacă a păstrat Euharistia, prin aceasta a făcut doar o concesie tradiționalismului popular.

haristie, deoarece nu recunosc că ea este Trupul Mântuitorului care a pătimit pentru păcatele noastre».

b) **Modul prezenței reale.**

Dar dacă Domnul este prezent real în Euharistie, cu Trupul și Sângele Său, se naște întrebarea despre felul acestei prezențe, sau despre raportul Trupului și Sângelui lui Hristos cu elementele pâinii și vinului.

La această întrebare, altfel răspund ortodocșii și catolicii și altfel luteranii. Dacă după ortodocși și catolici, Domnul este prezent în Euharistie prin prefacerea pâinii și vinului în Trupul și Sângele Lui, încât din momentul prefacerii pâinea și vinul au încetat propriu zis să mai existe, după luterani, Domnul este prezent în Euharistie prin alăturarea Sa la pâinea și la vinul euharistic, coexistând împreună cu ele. Indiferent de credință și de orice vrednicie sau nevrednicie a noastră, Domnul vine «în și sub pâine și vin», prin cuvântul dumnezeesc de instituire rostit asupra lor, ca să se dea El însuși atât celor vrednici cât și celor nevrednici, celor vrednici spre mântuire, iar celor nevrednici spre osândă. Luther respinge transsubstanțiațiunea, prefacerea, dar admite o prezență reală a Domnului, ipostatică, nu numai prin putere, fără ca să înceteze însă de a exista și pâinea și vinul, după analogia Intrupării Cuvântului. Precum Cuvântul s'a făcut Trup, fără să se prefacă Trupul în Dumnezeire, așa și în Euharistie, Trupul adevărat al Domnului și Sângele Lui coexistă cu pâinea și vinul euharistic, în și sub ele. Precum e valabil după Intruparea Logosului paradoxul: «Acest om e Dumnezeu și acest Dumnezeu e om», fără nicio schimbare a naturii umane în Dumnezeire, tot așa e valabil și în Euharistie. Filosofia nu poate pricepe aceasta, dar credința o pricepe, căci pentru ea mai mare este autoritatea cuvântului dumnezeesc, decât a minții. După Luther, cuvintele de instituire a Euharistiei: «Acesta este Trupul Meu», indică nu pâinea ca atare, ci Trupul care se află ascuns în pâine: «Aceasta ce vă ofer eu în pâine și vin, e Trupul Meu». «La împărtășire — zice Formula de Concordie— mâncăm cu adevărat, dar mai presus de fire, Sângele lui Hristos». Deși, adică, luteranii declară că prezența Domnului nu are loc trupește, sesisabil, spațial, ci duhovnicește, insesisabil, suprafiresc, totuși admit că prezența tainică a Domnului din elementele naturale, este reală și ipostatică și de ea se împărtășesc chiar și cei nevrednici, însă numai printr'o mâncare cu gura (manducatione orali). Dar e de subliniat că prezența Domnului în Euharistie, deși nu depinde de credința celui ce se împărtășește, precum nici de vrednicia morală a pastorului săvârșitor, totuși se înfăptuește nu simplu, prin sfințirea elementelor pâ-

mântești de către pastor, ci prin puterea cuvintelor de instituire, adică din porunca și făgăduința lui Hristos. Deci numai când se săvârșește toată rânduiala săvârșită și poruncită de Hristos, până la fărâmițarea și împărtășirea pâinii sfințite, are loc prezența reală a Lui. Deaceea, pâinii nu i se cuvine nicio închinare, deoarece aceasta ‚extra usum a Christo institutum, nu e Trupul lui Hristos[20]).

Precum concepția lui Calvin stă la mijloc între cea a lui Zwingli și a lui Luther, așa concepția lui Luther stă la mijloc între cea catolic-tradițională și cea calvină. Deoarece Calvin vorbea despre o gustare a lui Hristos, dar numai de una spirituală, de care se împărtășește sufletul direct prin credință, în momentul în care gurii i se oferă pâinea, așa dar, de una care e legată numai temporar cu elementele sensibile, luteranii riguroși au fixat în Formula de Concordie, împotriva cripto-calviniștilor, că Trupul lui Hristos se împărtășește în, cu și sub pâine, așa dar strâns unit cu ea.

In felul acesta ei puteau afirma apoi, că toți se împărtășesc de Trupul Domnului, împotriva lui Calvin, care susținea că numai cei aleși primesc și Trupul Domnului, pe când ceilalți primesc numai pâinea. Iar împotriva argumentului calvinist, că Trupul Domnului nu poate fi în cer și pe altar, luteranii riguroși înnoiesc în Formula de Concordie, ideea ubiquității Trupului înălțat al Domnului[21]).

Mai mult decât Calvin, Luther voiește să împace misterul cu rațiunea, afirmând atât realitatea pâinii și vinului văzute de simțuri, cât și pe a Trupului și Sângelui Domnului.

Poate să respingă deci și el, ca și Calvin, adorarea unor lucruri materiale (a ostiei) și toate amănuntele despre digestie, dar în același timp să lase neatinsă prezența Domnului în Euharistie[22]). In plus de aceasta, ubiquitatea Trupului cel înălțat al Domnului, face ca prezența Lui în Euharistie să nu mai fie un mister excepțional[23]).

---

20. P. Wernle, *op. cit.*, I, Luther, pp. 27-33, 263-268. Andrutsos, *Simbolica*, pp. 334-335.

21. Möhler, *op. cit.*, p. 327.

22. Andrutsos, *Simbolca*, p. 338.

23. Desigur că la construirea acestei teorii, Luther a fost îndemnat și de spiritul general al învățăturii sale despre sacramente, conform căreia acestea sunt numai chezășii materiale date omului de Dumnezeu, că i-a iertat păcatele. Deci, pe de o parte, ființa tainei stă într'o materie păstrată în toată masivitatea ei, pe de ala, taina neoferind decât o chezășie a iertării păcatelor, și această chezășie fiind dată omului de Dum-

Dar concepția luterică a impanațiunii e lipsită, în primul rând, de temeiuri scripturistice și patristice. Interpretarea cuvintelor: «Acesta este Trupul Meu» prin «în acesta este Trupul Meu», este arbitrară, cum arbitrară este și interpretarea: «în aceasta va fi Trupul Meu când vă veți împărtăși».

Nu există indicii de text, care să ne permită să înțelegem aceste cuvinte altfel decât literal, iar real interpretarea în sens luteric, este neîntemeiată. Desigur, poate cineva, folosindu-se de pronumele demonstrativ, să-l raporte la ceva nevăzut, cuprins în ceva văzut, spunând de pildă despre o pungă: «aceștia sunt banii mei», înțelegând că punga cuprinde banii săi. Dar aceasta se obișnuiește când lucrul văzut cuprinde prin fire un anumit lucru nevăzut. Pâinea însă niciodată n'a fost considerată conținător al trupului omenesc, nici Domnul n'a făcut vreodată cunoscut înainte, că ea va cuprinde Trupul Său, și nici după aceea nu explică lucrul astfel, încât raportarea lui «acesta este» la un conținut nevăzut, să fie justificată [24]).

Dar în mod categoric răstoarnă această teorie Tradiția Bisericii și mărturiile Sf. Părinți. Creștinii se închinau, la Liturghie, darurilor după sfințire, iar în momentul sfințirii își plecau genunchiul. Iar Sf. Părinți afirmă toți că prezența reală e o urmare a prefacerii elementelor și pentru această prefacere folosesc termeni cari nu lasă niciun echivoc: schimbare, prefacere, mutare stihială (*μεταβολή, μεταποίησις, μεταστοιχείωσις*) Ei declară că pâinea și vinul, după sfințire sunt însuși Trupul și Sângele Domnului, nu numai icoane ale acestora [25]), și consideră această prefacere o mare minune, săvârșită prin atotputernicia lui Dumnezeu și o compară cu prefacerea materiilor în natură.

---

nezeu prin Botez, odată pentru totdeauna, Euharistia nu prea are rost, sau dacă are, el constă numai într'o reinnoire și întărire a credinței omului, printr'o realitate materială, că Dumnezeu i-a iertat păcatul. Luther a păstrat Euharistia pentru menajarea sensibilității populare, dar numai cu scopul din urmă și cu accentuarea valorii elementelor materiale. Dar tot pentru menajarea acelei sensibilități, a făcut la această taină o excepție, legând de elementele materiale și prezența Trupului și Sângelui Domnului, însă în contradicție flagrantă cu concepția sa despre taine. (Wernle, *op. cit.*, p. 33).

24. Andrutsos. *Simbolica*, p. 340; *Dogmatica*, pp. 376-377.

25. Sf. Ioan Damaschin, Exp. Orth. fidei, P. G. 94, col. 1141-1153: «Pâinea și vinul nu sunt chip al Trupului și Sângelui lui Hristos (să nu fie!), ci însuși Trupul îndumnezeit al Domnului». Epicleza euharistică la Liturghia Sf. Ioan Gură de Aur: «Și fă adică pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău, iar ce este în potirul acesta, cinstit Sângele Hristosului Tău».

cu asimilarea mâncărilor și a băuturilor în trupul nostru [26]), comparații cari nu și-ar avea sens dacă pâinea și vinul s'ar păstra intacte în Euharistie.

Luther și-a construit teoria lui voind să elimine din învățătura despre Euharistie dificultățile întâmpinate de rațiune. De aceea a întemeiat-o fie pe analogia întrupării, fie pe o ubiquitate a Trupului Domnului. Dar între impanație și întrupare nu poate exista o analogie reală. Omenitatea e primită în persoana Cuvântului, având și ea suflet, având și ea puteri spirituale prin care lucrează Cuvântul sau dând putință Logosului să fie și persoană omenească. Cum să realizeze însă Cuvântul o uniune ipostatică cu ceva pur material? Aceasta ar presupune apoi că pâinea și vinul sunt permanent în uniune cu Cuvântul în cer. De aceea însuși Luther a respins apoi teoria unei uniuni ipostatice între Iisus și pâine, susținută de Osiander. (Scheeben, **Lehrbuch der kath. Dogmatik,** IV Band, 1898, p. 560).

Iar ubiquitatea Trupului Domnului, în afară că reînvie monofizitismul, duce la ideea că prin tot ce mâncăm ne împărtășim de Trupul și Sângele Domnului, sau cel puțin prin orice pâine și vin. Să nu se spună că numai credința face pâinea și vinul purtătoare ale Trupului și Sângelui Domnului, căci după Luther, nu numai credinciosul se împărtășește cu acestea, ci orice om. Deci credința nu va restrânge împărtășirea cu Trupul și Sângele prin orice mâncare. Rămâne deci să se spună că Domnul, deși pretutindeni de față, totuși numai în Euharistie se mănâncă și se bea. Pentru explicarea acestei excepții, Luther se referă la o minune a atotputerniciei lui Dumnezeu. Dar atunci dece să nu fie admisă minunea prefacerii, întemeiată pe Sf. Scriptură și pe toată Tradiția bisericească? [27]).

Prefacerea aceasta o mărturisește atât Biserica Ortodoxă cât și cea Catolică, în continuarea Tradiției Bisericii celei una din vechime. Biserica Catolică și-a însușit, pentru precizarea felului de prezență reală a Domnului în Euharistie termenul transsubstantiatio, asupra căruia persistă încă un dezacord între teologii ortodocși, dacă e bine sau nu să fie adoptat în învățătura ortodoxă. Termenul acesta a fost folosit prima dată de teologii apuseni în disputele provocate de erezia lui Berengar de Tour (1088), care susținea că în Euharistie avem numai o prezență dinamică a Domnului, nu una reală, prin prefacerea elementelor [28]). Aceasta, după ce Episcopul Guimond de Aversa făcuse

26. Andrutsos, *Dogmatica,* pp. 375-378.
27. Andrutsas, *Simbolica,* pp. 333-334.
28. Scheeben, Lehrbuch der kath. Dogmatik, IV Band, pp. 559, 583

prima dată în Euharistie deosebirea între substanţă şi accidente, în lucrarea sa împotriva lui Berengar de Tour: De corporis et sanguinis Christi veritate in Euharistia, către 1073. La Sinodul IV din Lateran (1215) s'a folosit apoi prima dată formula **transsubstantiatio**, în mod oficial [29]). O deosebită actualitate şi-a căpătat acest termen deodată cu apariţia ereziilor lui Zwingli, Calvin, Luther, cari negau prezenţa reală a Trupului şi Sângelui Domnului în Euharistie, sau prefacerea elementelor în Trupul şi Sângele Domnului.

Având-le în vedere pe acestea, Sinodul din Trident anatemizează pe cei ce nu primesc învăţătura despre prefacerea «întregii substanţe a pâinii în Corpul şi a întregii substanţe a vinului în Sângele Domnului, rămânând numai speciile pâinii şi vinului, pe care Biserica Catolică o numeşte transsubstanţiaţiune» [30]).

Precum vedem, termenul acesta a fost creat şi a primit putere în catolicism din nevoi reale, în faţa ereziilor ivite. A trebuit să se precizeze împotriva lui Berengar de Tour, că nu numai o putere din Trupul Domnului e prezentă în Euharistie, ci însuşi Trupul Lui.

Termenul transsubstantiatio era menit să înlăture ideea că numai o putere din el e prezentă.

Dar erezia lui Berengar a fost reluată de Calvin, care susţinea şi el că în Euharistie e prezentă numai o putere din Trupul Domnului şi pâinea şi vinul nu se prefac real. Ideea din urmă o susţine şi Luther. Impotriva acestora trebuia să se afirme din nou că Domnul e **substanţial** prezent şi anume prin prefacerea substanţială a pâinii şi vinului. Termenul **transsubstantiatio** a fost, prin urmare, justificat pentru precizarea ideii generale de prefacere, în faţa teoriilor eretice cari pretindeau că pâinea şi vinul rămân cumva în Euharistie şi diluau prezenţa Domnului numai întro prezenţă prin putere, sau numai prin ală-

29. N. Chiţescu, *O dispută dogmatică din veacul al XVII-lea, la care au luat parte Dositei al Ierusalimului, Constantin Brâncoveanu şi Antim Ivireanul*, în «Biserica Ortodoxă Română», Bucureşti, anul LXIII, Nr. 7-8 (Iulie-August 1945), p. 329.

30. «Si quis dixerit in sacrosancto Euharistiae Sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguinis Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illiam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat specibus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia, aptissime transsubstantiationem appelat, anathema sit» (Sess. XIII, can. 2). Iar in cap. IV din Decretum de ss. Euharistia, declară: «Per consecrationem panis et vini conversionem fieri

turarea la pâine și vin. Impotriva ideii de rămânere a elementelor și de nedeplină prezență a Domnului, a fost necesar acest termen [31]).

Dar teologia catolică a conexat cu acest termen și o explicație de ordin teoretic speculativ a faptului că, pe lângă toată prefacerea reală a pâinii și vinului în Euharistie, acestea totuși rămân, pentru simțuri, pâine și vin. Probabil că a fost mânată la această explicație și de dorința de a clarifica și fundamenta cât mai bine învățătura despre prefacerea substanțială a pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Domnului. Dar nu e mai puțin adevărat că în atmosfera de puerilă aviditate explicativă a scolasticei, a cântărit mult și interesul pur speculativ. Și iată explicația care a fost conexată cu termenul transsubstantiatio:

Conform concepției aristotelice, toate lucrurile și ființele constau din **substanță**, ca temelie transcendentă, abstractă și permanentă a lor, și din **accidente**, cari pot varia. Toate bucățile de pâine au, de pildă, una și aceeași substanță care se susține ca bază uniformă și permanentă — dela substare — în orice bucată de pâine, până există aceea. Dar accidentele de culoare, gust, miros, densitate, variază dela pâine la pâine. Substanța e purtătorul accidentelor, accidentele sunt condiționate de existența substanței, pe când substanța nu e condiționată de accidente, ci e legată de existența obiectului.

Aplicând categoria de substanță și de accidente la Euharistie, teologii catolici au interpretat transsubstanțiațiunea în sensul că substanța pâinii și vinului se preface în substanța trupului și sângelui, dar accidentele pâinii și vinului rămân.

Li se face, desigur, o nedreptate teologilor catolici când li se reproșează că prin teoria aceasta vreu să explice cum se produce prefacerea. Ei susțin că în natură nu există o astfel de prefacere care să schimbe total substanța unui lucru, iar accidentele să rămână neschimbate, încât să fie purtate de o altă substanță. Deci transsubstanțiațiunea din Euharistie e o minune săvârșită de atotputernicia dumnezeească [32]). Ceea ce

totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et totius substantiae vini in substantiam sanquinis ejus. Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica Ecclesia transsubstantiatio est appelata» (Sess. XIII, cap. IV).

31. Scheeben, *op. cit.*, p. 561. «Hristos e prezent pe altarele noastre substanțial, adică nu numai printr'o putere sau eficiență exercitată din cer, și anume Trupul și Sângele Său este prezent deodată cu sufletul și Dumnezeirea lui Iisus Hristos, deci întregul Hristos».

32. Scheeben, *op. cit.*, p. 586.

vreau să explice ei e numai cum poate fi văzută pâinea ca pâine și vinul ca vin, după ce s'au prefăcut real, substanțial.

Dar teoria aceasta în loc să explice ceea ce își propune, mai mult complică misterul Euharistiei cu dificultăți străine de el, filosofice. Ea ridică întrebări ca acestea: în ce constă substanța care a dispărut, cu toate că accidentele ei continuă, și cum poate desființa chiar Dumnezeu uniunea naturală dintre ea și accidente?

Ar mai fi apoi întrebarea: se poate vorbi de accidente ale Trupului și Sângelui Domnului și ce se întâmplă cu ele, dacă pâinea și vinul se prefac numai în substanța Trupului și Sângelui Său? Teologii catolici spun că devin și ele prezente odată cu substanța Trupului și Sângelui, dar per concomitentiam, ca o urmare, nu direct, ca substanța acelora (Scheeben, op. cit., p. 590).

Dar atunci e de prisos în fond să se mai spună că substanța pâinii și a vinului se preface numai în substanța Trupului și Sângelui, odată ce întreg Trupul și Sângele, cu accidente cu tot, sunt prezente în Euharistie. Și atunci cum pot sta accidentele pâinii și vinului peste accidentele Trupului și Sângelui Domnului?

Intrebările și speculațiile acestea fac pe om să uite, în fața misterului Euharistiei, de interesul religios, abătându-l spre chițibușeriile scolastice [33].

Care a fost până acum atitudinea Bisericii și teologiei ortodoxe față de termenul transsubstantiatio și de explicația anexă? Termenul a fost adoptat de unele Cărți simbolice și de unii teologi ortodocși, ca și afirmarea explicită că substanța pâinii și vinului se preface în substanța Trupului și Sângelui Domnului. Mai puțin însă explicația despre separația între substanță și accidente. Explicația aceasta și-a însușit-o, după cât știm, numai George Scolarul [34], Dositei al Ierusalimului și un alt teolog din vremea lui (Sevastos Kyminitul).

In general, termenul acesta a început să fie adoptat de unii teologi răsăriteni, după ce protestantismul, cu diluarea prezenței reale în Euharistie devenise amenințător și pentru Răsărit, mai ales după apariția Mărturisirii lui Chiril Lucaris. Deci el răspundea, ca și în Apus, nevoii de precizare că Trupul și Sân-

33. In afară de aceste dificultăți, teoria catolică nu numai că leagă prea strâns Euharistia de o concepție filosofică, ci impune această concepție filosofică pe planul gândirii generale (Scheeben, *op. cit.*, p. 596).

34. George Scolarul, *Omilia despre tainicul Trup al Domnului nostru Iisus Hristos*, în Migne, P. G. 160, col. 357, col. 360.

gele Domnului sunt prezente în Euharistie nu numai prin putere, ci substanțial, iar pâinea și vinul nu mai rămân cu adevărat, ci chiar dacă se mai constată cu simțurile, ele se schimbă substanțial. Termenul de transsubstanțiațiune era deci de un folos real, pentru a preciza înțelesul prefacerii. De aceea, Mărturisirea Ortodoxă și Mărturisirea lui Dositei simt nevoia să-l folosească, dar Mărturisirea Ortodoxă numai alăturea de termenul μεταβολή, iar Mărturisirea lui Dositei numai alăturea de termenii tradiționali și precizând că prin el nu vrea să explice modul prefacerii. Mărturisirea Ortodoxă scrie că preotul trebue să aibă convingerea «că usia pâinii și usia vinului μεταβάλλεται în usia adevăratului Trup și Sânge al lui Hristos» și că «după aceste cuvinte, îndată se întâmplă μετουσίωσις și se schimbă pâinea în adevăratul Trup și Sânge, rămânând numai speciile cari se văd». Iar Mărturisirea lui Dositei declară în art. 17: «Noi nu credem că prin cuvântul μετουσίωσις ni se dă înțelegerea chipului în care pâinea și vinul se prefac μεταποιοῦνται în Trupul și Sângele Domnului; căci aceasta e ceva de neînțeles, pe care numai Dumnezeu poate să o facă; ci ca să arate că pâinea și vinul sunt schimbate în Trupul și Sângele Domnului, după sfințire, nu într'un chip tipic (τυπικῶς) sau prin icoană [35]), nu printr'un har copleșitor [36]), ca în celelalte Taine, nici numai prin prezență, cum au spus unii Părinți despre Botez, nici prin impanație, ca să se unească dumnezeirea Cuvântului ipostatic cu pâinea prezentă a Euharistiei, cum opinează aderenții lui Luther, foarte neînvățat și nebunește, ci cu adevărat și real, încât după sfințirea pâinii și a vinului se schimbă, se transsubstanțiază, se preface (μεταβάλλεσθαι, μετουσιοῦσθαι μεταποιεῖσθαι, μεταρρυθμίζεσθαι) pâinea în Trupul adevărat al Domnului, care s'a născut în Vifleem din pururea Fecioara Maria, s'a botezat în Iordan, a pătimit, s'a îngropat, a înviat, s'a înălțat, s'a așezat de-a-dreapta Tatălui și va veni să judece viii și morții, iar vinul se preface și se transsubstanțiază în însuși Sângele Domnului, pe care, spânzurat pe Cruce, l-a vărsat pentru viața lumii» [37]). E drept însă că Mărturisirea lui Dositei pare a folosi și teoria despre substanță și accidente, spunând că după accidentele pâinii și vinului se împarte Trupul și Sângele Domnului, în sine însă rămâne întreg în fiecare părticică.

35. Zwingli.
36. Calvin.
37. Precizările acestea despre Trupul și Sângele real sunt tot împotriva lui Calvin.

Despre teologii ortodocși cari au folosit termenul, transsubstantiatio înainte de cele două Mărturisiri (Gavril Severul, Meletie Pigas, Maxim Margunios, Meletie Sirigul), nu știm sigur dacă au adoptat și explicația anexă a teologilor catolici. Sigur a adoptat-o George Scolarul, care trăind înainte de apariția protestantismului, numai un interes speculativ putea avea ca să adopte acest termen. Iar dintre cei de după Mărturisirea lui Dositei, sigur a adoptat acea explicație Sevastos Kyminitul, profesor la școala din București, pe la la 1700 [38]).

Dintre teologii mai recenți, oarecari tendințe de a primi acea teorie o găsim numai la Mesolara [39]), iar o apărare categorică a ei, la Andrutsos [40]).

Alți teologi ortodocși au folosit termenul transsubstantiatio fără să pomenească de teoria anexă, iar alții au respins chiar termenul, cum a fost Teofil Corydaleu și Ioan Cariofil în veacul al XVII-lea, Hr. Papadopol, C. Diobuniotis în veacul nostru [41]).

Noi socotim că termenul e bine să fie folosit, nu pentru a deosebi între ființă și accidente, ci pentru a preciza seriozitatea prefacerii elementelor Euharistiei și realitatea prezenței Trupului și Sângelui Domnului în Euharistie, așa cum l-a folosit în general Biserica Ortodoxă și până acum. Sf. Grigore Palama respinge acuza că admite pe Tabor o μετουσίωσις adică o schimbare a firii omenești în dumnezeiască (Trat. III, contra lui Grigore, Cod. Coisl Gr. 100, f. 267). Deci, prin μετουσίωσις înțelegea prefacerea unei firi, unei naturi în alta [41 bis]). El spune

38. Patriarhul Dositei, în lupta cu partida lui Ioan Cariofil, pentru apărarea termenului transsubstanțiațiunii, cere opinia lui Sevastos Kyminitul. Acesta scrie drept răspuns un tratat Περὶ μετουσιώσεως (aflător în mai mulți codici manuscriși; vezi Papadopol Kerameus, în Hurmuzaki, *Documente*, vol. XIII, p. XXI, și publicat de Mitropolitul Vasile al Anhialului în 'Εκκλησιαστικὴ 'Αλήθεια tom. I, 1880-1881 p. 53 și urm).

39. *Simb.*, vol. II, p. 272.

40. *Simb.*, 345: «De altfel și obiecția adusă despre contradicția inacceptabilă a unor accidente fără purtător nu e cu totul neînțeleasă pentru filosofia și concepția mai nouă a naturii. După aceasta adică, lucrurile sunt o împletire de puteri, care presupune, desigur, după accepțiunea comună, un oarecare purtător necunoscut, care însă nu exclude câtuși de puțin atotputernicia lui Dumnezeu, care să înlăture pe purtătorul acesta, punând în loc ființa Cuvântului lui Dumnezeu, odată ce nu e deloc irațională coexistența a două suporturi opuse într'un lucru».

41. N. Chițescu, *art. cit.*

41 bis. Ba încă Leontie de Bizanț folosește termenul μετουσίωσις, în sec. VI, tot în sensul de prefacere a unei firi în alta (P. G., 86, 2, col. 1772: *Contra monophysitas)*.

că pe Tabor e numai o μεταμόρφωσις, o umplere a firii omenești de slava dumnezeiască. La fel Filotei, Patriarhul Constantinopolei (Antir. XV, contra lui Gregora, P. G. 151, col. 1064). In Euharistie are loc însă o prefacere a unei naturi în alta, a pâinii în Trupul Domnului, nu numai o umplere a pâinii de puterea lui Hristos; deci are loc o μετουσίωσις, nu numai o μεταμόρφωσις, în sens calvin. Observăm, dealtfel, că nici definițiile dogmatice ale Bisericii Catolice nu fac uz de teoria deosebirii între substanță și accidente. Termenul ni se pare că se recomandă cu atât mai mult, cu cât nevoia de a accentua prin el prefacerea substanțială a elementelor și prezența substanțială a Domnului își menține actualitatea datorită faptului că unii din teologii ortodocși mai noi, înțeleg prin respingerea transsubstanțiațiunii reînnoirea anumitor teorii despre o prezență numai prin putere a Domnului în Euharistie și despre persistența în oarecare mod a elementelor în ea.

Doi susținători de seamă ai unei asemenea teorii apropiate de a lui Calvin sunt **Homiacov** și **Serghie Bulgacov.** Amândoi spun că Hristos n'a mai dus cu Sine la cer un trup material, ci numai o putere energetică a corpului, care poate să se desvolte iarăși în corp sau poate să se manifeste prin tot ce voiește, putând face din orice un mediu, un «trup» al său în sens larg. Pâinea și vinul euharistic, fără să-și schimbe substanța, ci rămânând în întregime pâine și vin, devin doar un mediu al puterii lui Hristos.

«Nu poate face Hristos, zice Homiacov, combătând transsubstațiațierea, ca orice lucru, fără nicio schimbare a substanței fizice, să devină Trupul Lui, Trupul care a suferit și sângerat pentru noi pe Cruce? Este oare pentru Hristos cel biruitor, Trupul Său altceva decât manifestarea Sa? Astfel Biserica, bucuroasă și recunoscătoare, știe că Mântuitorul i-a acordat nu numai comuniunea Duhului, ci și comuniunea manifestării, și omul sclav al cărnii își asimilează, printr'un act material materia, cu care Hristos se îmbracă prin puterea unui act spiritual. Aceasta este doctrina Bisericii dela originile ei; și aceia cari nu văd în Euharistie decât o comemorare și aceia cari insistă asupra cuvântului transsubstanțiațiune, adică și aceia care evaporează Taina și aceia cari fac din ea un miracol cu totul material, desonorează Sfânta Cină printr'o chestiune de chimie atomistică și desonorează pe Hristos însuși printr'o supoziție tacită care atribuie materiei o independență oarecare față de voința Mântuitorului» 42). Iar Bulgacov, desvoltând teoria lui Homiacov, consi-

42. *L'Eglise latine et le protestantisme*, pp. 143-144.

deră prefacerea doar o transpunere a pâinii și vinului în rolul de Trup și Sânge al Domnului, traducând literal pe μεταβάλλω — arunc dincolo un lucru fără să se schimbe.

«Pentru transpunere nu se cere nicio transformare, prefacere sau transsubstanțiere, întrucât Trupul și Sângele lui Hristos — după voința lui Dumnezeu — sunt în lumea noastră această pâine și acest vin, în loc determinat, pe altar determinat. Și fiindcă sunt așa cum sunt, n'au nevoie de transformare, ci, dimpotrivă, ele trebue să-și mențină propria natură»[43]. Ele devin Trup al Domnului fără să se prefacă, pentrucă Domnul, prin Inviere, și-a păstrat nu un Trup propriu zis, ci puterea de a se arăta prin materie. «Acesta și este trupul duhovnicesc, care din punctul de vedere al substanțialității pământești, nu este chiar trup, întrucât este cu desăvârșire independent față de materie, iar această materie se află în stăpânirea lui. **Dematerializarea** aceasta a trupului duhovnicesc, care își menține însă deplina facultate sau aptitudine a unei noi **imaterializări**, este deosebită de **desîntrupare**. Aceasta, din punctul de vedere ontologic, este absolut opusă trupului duhovnicesc, întrucât neagă total posibilitatea unei noi **imaterialzări**»[44]. Dacă Iisus s'a arătat cu Trupul Ucenicilor după Inviere și se va arăta la judecata din urmă, e pentrucă a voit și va voi atunci ca potențialitatea spirituală a trupului să-și ia iarăși o formă văzută. «Domnul fiind inaccesibil percepțiunii sensoriale a Ucenicilor prin corpul Său cel înviat, li se arată, primind din nou — în scopul acesta — forma Trupului Său pământesc, dându-i chiar deplina posibilitate a pipăirii, cu toate că aceasta îi este absolut necorespunzător» (pp. 67-68). Inviatul corp al Domnului, depărtându-se din lume și pierzându-și prin aceasta corporalitatea Sa, nu-și pierde însă și însușirile Sale energetice ca o formă individuală a duhului... Și consistența aceasta se va transforma la a doua venire, când corpul se va îmbrăca din nou în veșmânt pământesc, ca să fie accesibil fiilor acestei lumi..., adică atunci când va da din nou corpului Său duhovnicesc (pneumatic) o îmbrăcăminte cosmică, proprie Sieși, cu toate că nu-I este absolut necesară» (pag. 60).

Până atunci corpul acesta duhovnicesc, mai bine zis «energia spirituală a corpului» cu care se află în cer, o manifestă prin orice materie voiește, în mod special prin pâinea și vinul euha-

43. *Dogma Euharistică*, trad. de Paraschiv Angelescu, București, 1936, p. 76.

44. *Op. cit.*, p. 70.

ristic. «Corpul lui Hristos înfățișându-se în pâine și vin, nu încetează de a fi corp duhovnicesc, care petrece sau rezidă deasupra lumii. Pâinea și vinul devenind Corpul și Sângele lui Hristos, aparțin acum transcosmicității, corporalității Sale preamărite, fără însă să-și piardă propria fire în această lume» (p. 75).

Deși concepția aceasta se remarcă prin adâncimea ei și prin anumite elemente cari pot fi folosite, totuși ea nu se încadrează întru totul în doctrina adevărată a Bisericii Ortodoxe. In mod tainic Trupul Domnului înviat și înălțat trebue să aibă și o materialitate, o «carne»; altfel în ce ar mai consta ridicarea trupului nostru din stricăciunea morții prin Invierea Domnului și prin învierea noastră, doctrină atât de scumpă Sfinților Părinți? In ce ar mai consta scăparea noastră ca ființe întregi — spiritual-corporale — de moarte, căci sufletul și după cădere era destinat eternității, deși, e drept, unei eternități chinuite. Dacă Domnul nu mai rămâne decât cu spiritul uman, în care se află energia potențială a corporalității, sau El nu mai reprezintă umanitatea noastră întreagă, — ceeace nu se poate accepta —, sau și noi suntem destinați să nu mai înviem propriu zis cu trupurile, ci să rămânem în veci numai cu sufletele. Și atunci dece mai trebue să apară Domnul și la judecată în trup? Iar dacă noi suntem destinați învierii cu trupurile, starea de după acea înviere va fi cu siguranță deosebită de cea în care vom petrece până atunci după moarte, numai cu sufletele, în care vreme sufletele noastre vor avea și ele o potențialitate a corpului. Iar în starea de după înviere ne-a precedat Hristos încă dela Invierea Sa, căci dacă Hristos n'a înviat, nici morții nu învie (I Cor. 15).

Sf. Grigorie Teologul, scriind contra celor ce afirmau că după Patimi Cuvântul a depus Trupul, întreabă: «Ce e cu pipăirea Lui după Inviere, sau cum va mai fi văzut de omorîtorii Lui? Căci dumnezeirea e în sine nevăzută» (la Sf. Grigorie Palama, Antir. V, contra lui Anchindin, cap. 8; la D. Stăniloae, «Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama», pag. IX).

Sf. Maxim Mărturisitorul spune că trupul înviat va fi același cu cel de acum, «după ființă și chip», deși va pierde orice însușire a schimbabilității. «Trebue să credem că însuși trupul va învia după ființă și chip κατ'οὐσίαν καὶ τὸ εἶδος dar nestricăcios și nemuritor, și, apostolicește vorbind, în loc de sufletesc, duhovnicesc, prin faptul că nu mai poartă însușirea schimbăcioasă a constituției lui stricăcioase, cum numai Dumnezeu știe care-l va ridica la nepătimire și cinste. Iar altceva să nu mai caute curiozitatea» (Ep. 7 către Ioan Presbiterul. P. G. 91, col.

440). Dar cum va fi trupul înviat, așa e acum în ființă Trupul lui Hristos cel înviat. El deci își păstrează și substanța și chipul, sau forma. După Bulgacov, Trupul lui Hristos nu mai are nici ființa, nici chipul, ci numai puterea de a deveni trup (δύναμις) Dar Sf. Maxim Mărturisitorul declară într'o epistolă despre Domnul că «s'a înălțat întrupat la Ceruri ἀναληφθέντα σεσαρκωμένος εἰς οὐρανοὺς de unde a venit fără de trup, cum numai El știe» (Ep. 14; P. G. 91, col. 537), și nu folosește derivatul dela σῶμα — trup —, ca să nu mai rămână vreo îndoială că s'a dus numai cu vreo putere a Ttrupului, ci un derivat dela σάρξ carne [45]). Iar Sf. Andrei Criteanul vorbește de înălțarea lutului τὸν χοῦν ὑψωθέντα (Hom. in Dormit. Marae, P.G. 97, col. 1056).

Concepția lui Bulgacov ar fi acceptabilă dacă ar spune că Domnul, când și-a arătat Trupul Ucenicilor, sau când îl va arăta la a doua Inviere, l-a arătat sau îl va arăta din Sine însuși că n'a lepădat materia Trupului, dar a atras-o în adâncimile Duhului Său dumnezeesc așa de mult, a îmbrăcat-o așa de covârșitor în slava Duhului, încât Trupul Său nu e văzut decât atunci când vrea El să și-L facă văzut, sau numai de cei înduhovniciți la vedere. Aceasta e deosebirea dintre doctrina ortodoxă și cea a lui Bulgacov: pe când cel din urmă socotește că Domnul n'a mai păstrat decât energia corpului, putând prin ea să-și facă oricând un corp. Biserica crede că a păstrat substanța însăși a corpului, străbătută și covârșită însă așa de mult de Duh, cum nu va fi niciodată trupul nostru. Desigur, sub puterea Duhului, a dumnezeirii, materia trupului domnesc s'a schimbat ea însăși așa de mult, cum nu ne putem închipui, a căpătat o forță, o transparență, o agilitate neînțeleasă de noi.

Sf. Grigorie Palama, repetând cuvântul Evangheliei că drepții vor străluci în veacul viitor ca soarele (Matei 13, 43), adaugă că «vor deveni întregi lumină dumnezeiască» și tot el, repetând pe Dionisie Areopagitul, zice că și Sfinții vor fi înconjurați în veacul viitor în lumină, cum au fost Ucenicii la Schim-

45. E adevărat că Sf. Grigorie de Nazianz spune că Domnul e în cer ἄσαρκος dar nu ἀσώματος ca să fie văzut de cei vrednici și să rămână Dumnezeu fără grosime (Cuv. la Botez, P. G. 36, col. 424).

Iar Sevastos Kyminitul, pe baza acestui loc, spune că Trupul Domnului în Cer e fără Sânge: ὅτι τὸ διὰ τῆς ἀναστάσεως ἄφθαρτον σῶμα οὔτε κλᾶται, οὔτε ἐσθίεται, οὐ πίνεται οὔτε αἷμα τὸ ἄφθαρτον κέκτηται, σῶμα

Ba tot el spune că e și ἄυλον (nematerial). (In 'Απάντησις la două obiecțiuni, 'Ενστάσεις ale Patriarhului Dositei, cod. ms. 234 al Bibliotecii Metocului Sf. Mormânt din Ierusalim, pp. 69-82). Dar aceasta în sensul că Trupul Domnului în cer e înduhovnicit.

barea la Față (Despre lumina sfântă; al treilea din cele posterioare, cod. Coisl. 100, gr. fol. 185, v), cu atât mai mult Trupul Domnului.

Lumina aceea va subția chiar trupul drepților așa de mult, «încât nu va mai părea în general materie», sau așa cum trupul ascunde acum sufletul, așa atunci «trupul se va ascunde cumva la fiii învierii» (Al treilea din prima triadă, cod. Coisl. cit., f. 134, v., la D. Stăniloae, op. cit., p. XIV). Cu atât mai covârșită de lumină e materia Trupului Domnului, pe care ni-l dă nouă în Euharistie.

Sf. Grigorie Palama declară chiar că Trupul luminător al Domnului împlinește lumina dumnezeiască de care se împărtășesc Ingerii în ceruri, sau pâinea Ingerilor: «Nu auzi, omule, că omul a mâncat pâinea Ingerilor? (Ps. 77, 29). Care e deci pâinea Ingerilor? Nu lumina dumnezeiască și mai presus de ceruri cu care se unesc, după marele Dionisie, mințile, fie prin iradiere, fie prin primire? (P. G. 3, col. 593 C). Strălucirea acestei lumini peste oameni a preînchipuit-o Dumnezeu în cursul celor patruzeci de zile, trimițând mana din cer, și a împlinit-o Hristos, dând lumina Duhului și dăruind Trupul Său luminător spre mâncare celor ce cred tare și dovedesc credința prin fapte» (Ibidem, fol. 130 r.). Trupul Domnului chiar are în sine izvorul luminii și el luminează sufletul nostru după ce-l primim, «căci atunci (pe Tabor) nefiind încă amestecat cu trupurile noastre, Trupul Lui, care are în sine izvorul luminii harului, lumina din afară pe cei vrednici, dintre cei ce se apropiau, și lumina pătrundea prin ochii sensibili la suflet, acum însă fiind amestecat cu noi și petrecând întru noi, evident că ne luminează sufletul de dinăuntru» (Ib. d., fol. 135 r., la D. Stăniloae, p. XLVI). Iar oceanul nesfârșit de lumină dumnezeiască, în care se află Trupul înviat al Domnului, îl și ascunde într'un adânc inaccesibil, dar îl și face posibil de arătat oriunde, după cum în general lumina și ascunde un lucru așezând peste el un văl de albeață, dar îl și arată oriunde în anumite condiții. Ea e pentru Iisus și lumină și întuneric dumnezeiesc, după cum i se dă omului sau nu lumina dumnezeiască, singura prin care îl poate vedea [46].

---

46. Sf. Grigore Palama, întrebându-se ce e norul care, vorbind Petru a acoperit pe Iisus (Mt. 17, 5), zice: «Deci aceeași lumină era care strălucind mai înainte din fața Domnului au văzut-o Apostolii și norul luminos care i-a umbrit după aceea. Dar atunci strălucind mai slab le oferea putința să vadă, arătându-se însă cu mult mai mult după aceea, le era invizibilă din pricina strălucirii covârșitoare, și așa a umbrit izvorul luminii dumnezeești și veșnice, pe Hristos, Soarele Dreptății. Fiindcă și

De aceea, în lumina de pe Tabor, nu L-au văzut toţi Ucenicii, deşi strălucea mai mult ca soarele [47]. Desigur că lumina care-L ascunde nu e fizică, ci spirituală, dinlăuntru, din nesfârşirea dumnezeiască, deci nici ea nu e văzută de cei ce n'au ochi duhovniceşti [48]. Astfel, pe de o parte, nu oricine vede lumina dumnezeiască, pe de alta, vederea luminii dumnezeeşti, încă nu înseamnă şi vederea Trupului lui Iisus Hristos, pe care ea îl ascunde. De aceea, se poate spune că Trupul Domnului după Inviere intră într'o «a patra dimensiune», din care iese în cele trei ale lumii noastre, când se arată Ucenicilor [49]. El e de faţă fără să fie văzut, cum s'a petrecut la Schimbarea la Faţă, când Ucenicii dela poalele muntelui, n'au văzut nici măcar lumina de pe Tabor, deşi strălucea mai tare ca soarele.

Acest Trup şi-L face Hristos prezent în Euharistie, nu ca putere numai, ci substanţial, într'un mod nesesizat de simţurile noastre. Şi aceasta prin faptul că pâinea şi vinul se prefac după substanţă, chiar dacă nu după chipuri, într'un mod nesesizat de simţurile noastre.

Pentru a exprima acest lucru şi pentru a evita ca termenul general de **prefacere** să poată fi interpretat în sensul unor teorii ca cea a lui Bulgacov, socotim că e bine să se folosească termenul mai categoric de **transsubstanţiaţiune**, sau mai ales adverbul substanţial, adăugat la «**prefacere**», spunând că pâinea şi vinul se **prefac în mod substanţial,** esenţial, în Trupul şi Sângele Domnului, nu numai printr'o îmbibare de putere cerească [50].

---

la soarele sensibil aceeaşi lumină oferă şi putinţa de a vedea prin rază, dar şi suspendă vederea când cineva priveşte la ea» (Hom. in Domini transformationem, P. G. 151, col. 440).

47. Sf. Grigore Palama, *op. cit.*, în cod. cit. text, f. 186, r, citează din Dionisie Areopagitul ep. către Dorotei: «Intunerecul dumnezeesc este lumina neapropiată din pricina răspândirii covârşitoare de lumină suprafiinţială».

48. Sf. Grigore Palama, Omil. XXXIV, la Schimbarea la Faţă, P. G. 151, col. 443: «Deci nici lumina aceea, nu era sensibilă, nici cei ce o vedeau, nu o vedeau cu ochi simplu sensibili, ci preschimbaţi de puterea Duhului dumnezeesc». «Căci avea ascunsă sub trup strălucirea fiinţei dumnezeeşti, deci a Dumnezeirii este lumina aceea şi este necreată».

49. D. Merejkovsky, *Tod und Auferstehung*, p. 377.

50. Dintr'un răspuns al lui Sevastos Kyminitul la o epistolă a lui Hrisant, ucenicul lui Dositeiu, şi viitorul Patriarh al Ierusalimului, prin care-i cerea opinia în chestiunea transsubstanţiaţierii, aflăm că erau două categorii de adversari ai transsubstanţiaţierii; unii respingeau numai cuvântul (aceştia trebue să fi avut în frunte pe Ioan Karyofil), iar alţii

c) Consecințele prefacerii elementelor.

1. După prefacerea elementelor, Domnul este prezent în Euharistie, întreg, nu numai sub fiecare din cele două chipuri ale pâinii și vinului, ci și în fiecare părticică din ele. Trupul Domnului cel prezent în Euharistie fiind Trupul cel înviat, el nu poate fi despărțit de Sânge, de suflet și de dumnezeire, căci el nu mai moare. Dacă totuși Euharistia a fost instituită și se împărtășește sub ambele chipuri, prin aceasta se evidențiază reprezentarea Jertfei de pe Cruce. Desigur, conform cuvintelor instituirii, pâinea se preface în Trupul și vinul în Sângele Lui, și niciuna în sufletul sau în dumnezeirea Lui. Insă nici Trupul nici Sângele nu stau despărțite de celelalte părți ale Domnului, ci însuși Hristos cel ipostatic e în Euharistie, **prin prefacerea** elementelor, în fiecare parte.

Problema, cum poate fi Domnul cu Trupul și cu Sângele Său întreg pe fiecare altar, sub fiecare din cele două chipuri și

---

susțineau că substanța pâinii și vinului nu se preface, ci dispare prin puterea dumnezeiască, rămânând numai accidentele în cari vine Domnul substanțial. ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος οὐ μεταβάλλονται, ἀλλὰ θείᾳ δυνάμει ἐκλείπονται, μενόντων μόνων τῶν συμβεβηκότων ἐν οἷς ὁ Κύριος παραγίνεται οὐσιωδῶς).

Cod. Metoch., Nr. 96. Răspunsul e scris la 1689 și Hrisant e rugat ca, ajungând în Dacia, să roage pe principe să-l numească la școala din București; ceea ce s'a și făcut curând după aceea.

Părerea aceasta despre dispariția sau anihilarea substanței pâinii și vinului și înlocuirea ei cu Trupul și Sângele Domnului fusese susținută în Apus de Duns Scotus și Occam. Trupul și Sângele Domnului se înfățișează deci pe altar printr'o *adductio,* care însă nu implică o mutare a Trupului Domnului din cer. Fără să mai vorbească de anihilarea substanței pâinii și vinului, adductio e susținută, după sinodul din Trident de Bellarmin, Vasquez, Lugo, Pesch etc. Alți teologi vorbesc de o *productio* a Trupului și Sângelui Domnului. Scheeben socotește că în amândouă opiniile e un moment de adevăr (Scheeben, *op. cit.,* p. 599).

Mai clar expune lucrul acesta Etienne Lajeunie, O. P. Sanctification et valeur de la Messe, în «Vie Spirituelle», 22 année, tome LXIII, Nr. 2, 1 Mai 1940, p. 127: «Predicatorii spun bucuros că în momentul sfințirii Domnul *coboară* pe altar, ca și când ar părăsi în mod misterios cerul, pentru a veni la un multiplu rendez-vous al Liturghiilor noastre. In realitate El nu coboară: El a intrat pentru totdeauna «în slava Sa», s'a așezat la dreapta Tatălui, în mărirea puterii Sale infinite: nepătimitor, incoruptibil, nemuritor. Transsubstanțiațierea *hostiilor* noastre nu *schimbă* întru nimic starea Sa nepătimitoare..., toată schimbarea se face în substanța pâinii care singură e convertită, prin puterea divină, în substanța Trupului nemuritor al lui Iisus. Se produce deci o convergență misterioasă a numeroaselor noastre hostii spre unica substanță a Trupului Domnului: acest Trup slăvit și nepătimitor este punctul de întâlnire, vârful nemișcat al tuturor Liturghiilor noastre, în El, acolo sus, se face unitatea mistică a tuturor Liturghiilor noastre».

în fiecare părticică din ele, a fost obiect de discuții și în Teologia ortodoxă. Din corespondența amintită între Patriarhul Dositei și Sevastos Kyminitul, aflăm că cel dintâi explica această prezență, susținând că Trupul Domnului este într'o anumită privință infinit (κατα τι ἄπειρον). Deși după dimensiunile Lui nu e infinit, dar întrucât tot acelaşi se află şi sub alte chipuri, este într'o privință infinit. Altfel, zicea el, ar rezulta una din două: sau Hristos nu se află real prezent în Euharistie, sau Trupul din Euharistie e deosebit de cel din cer. Aceasta o susținea Dositeiu într'o scrisoare către Sevastos Kyminitul, care scrisese tratatul Περὶ μετουσιώσεως apărând transsubstanțiațiunea la cererea lui Dositeiu, dar afirmând că Trupul nu e infinit în nicio privință. Dositeiu aproba tratatul lui Sevastos, dar nu aproba două puncte din el: că Trupul Domnului nu e în nicio privință infinit, şi că el durează şi după consumarea accidentelor [51]).

In răspunsul său, Sevastos susținea că Trupul Domnului chiar înviat fiind, «nu poate evada din atributele Lui nedespărțite de El, din circumscriere și distanță». Pentru a explica totuşi prezența Trupului Domnului în Euharistie, el se folosea de anumite comparații, recunoscute însă tot de el ca imperfecte. Aşa, de pildă, de prezența cuvântului rostit de cineva, în toți cei ce-l aud, fără ca să se mute chiar el din cel ce-l rostește, sau de prezența soarelui, prin razele sale, în toate cele în cari se oglindește, fără ca să se deplaseze din cer şi fără ca să devină infinit. Soarele văzut de noi în diferite oglinzi e acelaşi după substanță și subiect cu cel din cer, şi cuvântul auzit de învățăcei e acelaşi cu cel din Invățător. Nu e altul. Dar într'un mod deosebit ἰδίᾳ e soarele pe cer şi în mod deosebit în oglinzi, precum într'un mod deosebit e cuvântul în învățător şi într'un mod deosebit în învățăcei [52]).

---

51. Răspunsul Ἀπάντησις lui Sevastos la cele două Ἐνστάσεις ale lui Dositeiu, in Cod. Met. din Constantinopol, Nr. 234.

52. Sevastos se exprimă cam echivoc in chestiunea dacă Trupul din cer și din Euharistie e la fel. In cea mai mare parte a Răspunsului său, susține că Trupul din Euharistie e deosebit de cel din Cer, deși acelaşi; cel din Euharistie e sângeros, deși nu e stricăcios, e cel dinainte de Inviere, pe când cel din cer e nesângeros, e cel de după Inviere. Aceasta ii dă putința să susțină că Trupul din cer nu coboară in Euharistie, dar totuşi Trupul din Euharistie, prezent prin prefacerea elementelor, e acelaşi „Ὁρᾷς οἷον ἐστιν ὃ μεταλαμβάνομεν σῶμα ὅτι οὐκ ἔστιν οἷον τὸ νῦν ἐν οὐρανοῖς σῶμα, ἄφθαρτον καὶ ἀθάνατον καὶ ἀπαθὲς καὶ πνευματικόν καὶ ὅλως οἷον τὸ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ἀλλ' οἷον τὸ πρὸ τῆς ἀναστάσεως, παθητὸν καὶ θνητὸν καὶ ἔναιμον καὶ ὅλως ἀνθρώπινον, πλὴν ἄνευ διαφθορᾶς". „Καὶ πράγματι μὲν καὶ κατ' αὐτὸ τὸ αὐτό, σχέσει δὲ καὶ κατὰ τὸ συμβεβηκὸς οὐ τὸ αὐτό".

Dar in a doua parte a Răspunsului spune că Patima Domnului in

S'ar putea spune că, în fond, teza lui Dositeiu și a lui Sevastos Kymenitul sunt mai apropiate de cum par. S'ar putea, adică, observa că lumina necreiată, care ascunde Trupul Domnului, are și însușirea de a-L face într'un anumit fel prezent pretutindeni, oriunde vrea Domnul, așa cum undele luminii create arată și fac într'un anumit fel, prin radio și televiziune, prezentă vocea și figura omenească în toate locurile unde există un aparat de recepție, printr'un aparat de emisiune. Aceasta fără ca Trupul Domnului să fi devenit în sine infinit.

Dar azi, nu se mai vorbește în modul acesta speculativ. Azi se vorbește despre această prezență simultană a Domnului în cer și pe altare altfel, într'un mod duhovnicesc, care poate în fond nu e opus celui dinainte. Azi se spune că prin Euharistia de pe toate altarele, credincioșii sunt ridicați în jurul aceluiași Trup al Domnului din cer, unde se produce «o imensă comuniune, adunarea mistică în jurul Trupului Domnului» [53].

Invățătura că întregul Hristos este în Euharistie și pretutindenea, că Trupul și Sângele Domnului sunt neîmpărțite, iar împărțirea și pluralitatea privește chipurile pâinii și vinului, este statornic afirmată de Sf. Tradiție. Patriarhul Eutihie al Constantinopolului spune: «Se primește întreg Sf. Trup și Sânge al Domnului, chiar dacă se primește numai o parte din acelea (pâine și vin); căci se împarte neîmpărțit în toate pentru amestec». (Cuv. despre Paști) [54]. Iar la Sf. Liturghie se spune: «Frânge-se și se împarte Mielul lui Dumnezeu, Fiul Tatălui, Cel ce se frânge și nu se împarte, Cel ce totdeauna se mănâncă și niciodată nu se sfârșește». Hristos încă înainte de împărțirea chipurilor este prezent întreg în fiecare parte a lor, fără ca să fie mai mulți Hristoși, cum e sufletul în toate părțile trupului [55].

Euharistie e numai după amintire (κατὰ ἀνάμνησιν) In Euharistie primim Trupul Domnului ca pe cel ce a pătimit deja, nu ca pe cel ce ve pătimit ca la Cina cea de Taină — iar acum rămâne veșnic nepătimitor: „ἃ καὶ μεταλαμβάνομεν ἡμεῖς καὶ δι'αὐτῶν αὐτὸ τὸ δεσποτικόν, ὡς ἤδη μὲν προπεπονθός, ὡς ἡ ἀνάμνησις ὑπαγορεύει, νῦν δὲ καὶ ἀεὶ μένον τὸ αὐτὸ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀπαθές".

Față de această exprimare cam echivocă ce amintește de teoria lui Paschasius Radbertus, trebue precizat cu toată puterea că Trupul Domnului din Euharistie e cel de după Inviere, căci altfel Trupul din Euharistie n'ar fi una cu Trupul din Cer. (Andrutsos, *Dogmatica*, p. 381).

53. Etienne Lajeunie, *art. cit.*, rev. cit., p. 127. N. Arseniev, *Sens de l'Eucharistie selon l'Eglise orthodoxe*, in «Revue Apologétique» cit., p. 709: «Nu El coboară la noi, ci mai degrabă noi suntem ridicați la Mielul lui Dumnezeu, care se oferă perpetuu».

54. Vezi și *Mărturisirea* lui Dositeiu, la Kimmel, I, p. 459 și urm.

55. Andrutsos, *Dogmatica*, p. 383; Scheeben, *op. cit.*, p. 589. Pre-

2. Dacă Domnul este prezent în Euharistie prin prefacerea elementelor, evident că este prezent nu numai în momentul împărtășirii, ci și înainte sau după împărtășire, începând din momentul prefacerii, sub chipul pâinii și vinului, unit substanțial cu ele.

Cuvintele Domnului: «Acesta este Trupul Meu» și «Acesta este Sângele Meu», pe care le-a rostit dând pâinea și vinul, arată că Hristos era prezent în ele, înainte de a se împărtăși Ucenicilor. Domnul n'a spus: «Aceasta va fi Trupul Meu când vă veți împărtăși». Faptul acesta e adeverit și de practica Bisericii vechi, care păstra cu venerație darurile prefăcute în biserică și le trimitea prin diaconi celor bolnavi și din închisori, sau erau luate de asceți și de credincioși cu ei, pentru împărtășanie ulterioară sau în călătorii. Obiceiul acesta a durat până în veacul al XII-lea. Azi, Biserica păstrează pâinea și vinul sfințit, în chivot pe altar, spre împărtășirea bolnavilor. Aceeași permanență a Trupului și Sângelui Domnului sub chipul pâinii și vinului, din momentul sfințirii, o arată și Liturghia celor mai înainte sfințite, în cadrul căreia are loc împărtășirea cu pâinea și vinul prefăcute la o Liturghie anterioară a Sf. Ioan Gură de Aur sau a Sfântului Vasile cel Mare. Același lucru îl arată închinarea ce o dau credincioșii darurilor sfințite înainte de a se împărtăși cu ele, ca și considerarea bisericii nu ca simplu loc de adunare religioasă, cum o consideră protestanții și sectele, ci ca locaș al lui Dumnezeu în care petrece, sub chipul pâinii și vinului, Mântuitorul Dumnezeu-Omul.

Prezența Trupului și Sângelui Domnului sub chipul pâinii și vinului păstrate în afară, durează până ce aceste chipuri își pierd natura lor (Scheeben, op. cit., p. 591) [56].

---

zența aceasta a unuia și aceluiași Trup nemultiplicat, și în cer și pe toate altarele și în gura fiecărui credincios care se împărtășește cu El, este, de altfel, cu totul neînțeleasă pentru minte. El nu e prezent sub chipuri *circumscriptive*, adică mărginit de spațiul lor, ca alte corpuri. Pe de altă parte, Trupul e prezent numai în locul chipurilor euharistice, nu în orice loc. Intr'o privință Trupul Domnului e prezent sub aceste chipuri *definite* ca sufletul în trup, adică întreg sub fiecare chip și parte a chipului și nu pretutindeni.

Dar pe de altă parte nici prezența aceasta nu i se poate atribui întocmai, întrucât nu-i revine din natură o asemenea prezență sub chipuri ca sufletului în trup, și în al doilea rând întrucât nu e prezent numai într'un singur loc, ci în multe. E o prezență de mijloc între atotprezența lui Dumnezeu și prezența mărginită a făpturilor. Aceasta e prezența sacramentală. Scheeben, *op. cit.*, p. 602; Andrutsos, *Dogmatica*, p. 383.

56. O discuție s'a purtat în Teologia ortodoxă cu privire la durata prezenței Trupului și Sângelui Domnului în cel ce s'a împărtășit cu ele,

III. EUHARISTIA CA JERTFĂ.

a) Raportul între cele două aspecte. Realitatea aspectului de jertfă. Rostul acestui aspect în concepția catolică și ortodoxă. Atitudinea protestantă față de aspectul de jertfă al Euharistiei.

Bisericile Ortodoxă și Catolică învață că Euharistia este nu numai Taină, ci și jertfă, sau e însăși Jertfa de pe Golgota, aducându-se în continuare, spre folosul credincioșilor [57]).

Dar cele două aspecte ale Euharistiei, cel de Taină și cel de jertfă, sunt nedespărțite. Taina, în general, aduce ceva dela Dumnezeu credincioșilor, sub o formă sensibilă. Jertfa e oferită de credincioși lui Dumnezeu. Sunt două direcții opuse. In Euharistie se dă credincioșilor însuși Trupul lui Hristos, sub formele văzute ale pâinii și vinului. Despre prezența Trupului sub aceste forme am vorbit. Ar trebui să vorbim și despre aceste forme înseși și despre efectele produse în credincioși prin primirea acestui Trup, ca să complectăm cele spuse despre Euharistie ca Taină. Dar Trupul lui Hristos, care se dă credincioșilor,

---

și anume tot între Dositei al Ierusalimului și Sevastos Kyminitul. Cel din urmă susținea în tratatul Περὶ μετουσιώσεως scris la cererea lui Dositei, că Trupul Domnului trece în sufletul celui ce s'a împărtășit și rămâne acolo în veac, spre deosebire de accidente cari se descompun în trupul celui ce s'a împărtășit, și se elimină.

Dositei s'a opus acestei opinii, susținând că Trupul și Sângele Domnului dispar odată cu accidentele, fie că acestea se strică afară, fie înlăuntrul trupului. „Πάρεστι λοιπὸν ὁ Χριστὸς τῶν συμβόλων ἁγιασθέντων, ἤτοι τῶν συμβεβηκότων, ἀποβάλλει τὴν παρουσίαν τὸ δεσποτικὸν σῶμα εἴτε ἐκτὸς, εἴτε ἐντὸς τοῦ σώματος διαφθαρέντων".

Sevastos dă un răspuns acestei obiecții, ca și celei prin care Dositei susținea infinitatea Trupului Domnului într'o anumită privință. 'Απάντησις a lui Sevastos la cele două 'ἐνστάσεις ale lui Dositei. Cod. Met. 234 și 96). El spune: «Purtând acest soare în ei ca niște oglinzi, drepții vor străluci tot mai mult, iar în viața viitoare ca soarele, pe când păcătoșii vor fi întunecați, căci pe ei soarele dreptății nu-i luminează, ci-i arde ca pe o hârtie și trestie. Hristos nu dispare nici din ei, dar nu le mai procură energiile și harurile Sale».

Opinia lui Sevastos este, evident, cea justă, deși e întemeiată pe ideea inaccesibilă că Trupul Domnului, din cei ce s'au împărtășit, e altfel decât cel din cer:deci nu se poate întoarce la acela, dar nu poate nici trece în neființă.

Afirmarea că Trupul Domnului trece în «sufletul» celor împărtășiți, trebue înțeleasă probabil în sensul că energia dumnezeiască a lui pătrunde sufletul, dar el însuși devenit pură forță îmbracă sufletul, dându-i puterea, la a doua venire, să-și învie trupul. Dar aceasta e speculație.

57. *Andrutsos, Simbolica,* p. 346. *Mărturisirea Ortodoxă,* I, Intr. 107. Trid. Sess., 22, cap. 2.

e Trupul care totdeodată se aduce ca jertfă Tatălui Ceresc. Acest Trup ni se dă nouă, Trupul ce se jertfeşte lui Dumnezeu, sau Trupul care mai întâi se jertfeşte lui Dumnezeu [58]). Deci şi efectele produse în noi prin primirea lui se vor resimţi de faptul că e un trup care se jertfeşte. Ne vom umple şi noi de duhul jertfei, vom deveni şi noi un fel de jertfă adusă Tatălui Ceresc [59]). De aceea, nu putem trata deosebit efectele Euharistiei ca Taină, de efectele ei ca jertfă [60]). Iar formele sensibile ale Tainei, pâinea, vinul, actul de invocare al Duhului Sfânt, nu exprimă numai caracterul de Taină, ci şi pe cel de jertfă al Euharistiei, prin faptul că pâinea şi vinul stau despărţite şi au fost închipuite în ele actele de junghiere, de vărsare, etc., iar prin invocarea Duhului Sfânt se realizează nu o prezenţă simplă a lui Hristos, ci o prezenţă a lui Hristos care continuă a se oferi Tatălui ca jertfă. Deci, nu se poate vorbi separat nici despre partea sensibilă şi condiţiile săvârşirei Euharistiei ca Taină, căci partea aceasta e totodată parte sensibilă a Euharistiei ca jertfă. Sau tocmai partea sensibilă care ne arată caracterul de Taină al Euharistiei, ne indică şi caracterul ei de jertfă [61]).

---

58. Don Anscar Vonier, O.S.B., *La part des chrétiens au sacrement de l'unité*, in «Vie Spirituelle», 19 année, 214, tome LII, Nr. 1, Juillet-Août 1937, p. 5: «Ospăţul euharistic este în esenţa sa un ospăţ sacrificial».

59. M. Lepin, P.S.S., *Jésus Souverain Prêtre*, in rev. «Vie Spirituelle», 21-e année, tome LX, Nr. 3, 1 Sept. 1939, p. 160: «După ce s'a oferit solemn pe altar, Hristos, preotul Suveran, vine în inima celui ce se împărtăşeşte, pentru a continua oferirea Sa. Mereu Preot şi victimă, mereu în exerciţiul preoţiei Sale, El se oferă în acela şi, mai direct, pentru acela. Dar El vine mai ales pentru a desăvârşi asocierea credinciosului la Jertfa Sa». «Jertfa începută pe altar, se termină, spre a spune aşa, în sufletul celui ce se împărtăşeşte» (p. 162).

60. Se poate trata însă oarecum deosebit despre efectele ei ca jertfă, întrucât chiar cei ce nu se împărtăşesc în Euharistie, deci cei ce nu primesc taina, se folosesc de ea ca jertfă, ca simplă aducere. De sigur, Domnul e adus sub forma sensibilă, deci, în formă de taină. Deci nu se poate vorbi de efectele unei jertfe pure.

61. Anscar Vonier, OSP. *Le sacrifice des croyants*, in «Vie Spirituelle», 19 année, 210, tome LI, Nr. 2, 1 Mai 1937, p. 121: «Ar fi o metodă cu totul greşită de a spune mai întâi că Trupul şi Sângele lui Hristos sunt conţinute în taină şi de a conchide apoi că ea e şi jertfă. Nu aceasta e metoda cuvenită: a noastră va fi alta. Să luăm semnele, elementele materiale şi cuvintele; să le examinăm şi să vedem dacă ele semnifică real un sacrificiu. Dacă acesta e sensul lor, atunci avem un sacrificiu in virtutea adagiului universal admis într'astfel de materii, că tainele creştine operează ceea ce semnifică:

sacramenta efficiunt quod significant.

Noi atingem conţinutul invizibil al tainei, datorită semnelor exte-

Drept aceea atât despre roadele Euharistiei, cât și despre condițiile săvârșirii ei, vom vorbi într'un capitol deosebit, referindu-le atât la Euharistia ca Taină cât și la Euharistia ca jertfă; nu le vom include în mod exclusiv într'unul sau într'altul din cele două aspecte ale Euharistiei.

Unitatea acestor două aspecte ale ei este așa de mare, că fiecare din ele îl determină pe celălalt. Sacramentul euharistic este un sacrament sacrificial. Iar jertfa euharistică este o jertfă sacramentală, tainică.

Sacramentul euharistic este un sacrament sacrificial, întrucât ceeace ne oferă el spre împărtășire este o hrană sacrificială, este trupul jertfit al Domnului. Și jertfa euharistică este o jertfă sacramentală, deoarece jertfa adusă aci nu e o jertfă văzută, naturală, ci o jertfă ascunsă sub semne sensibile [62]).

Protestanții nu admit caracterul de jertfă al Euharistiei [63]).

---

rioare, lucruri și cuvinte, sau, pentru a vorbi mai tehnic, materie și formă, cu toată puterea valorii lor expresive. «Realitatea internă a tainei este prelungirea semnului sacramental» (p. 126). «Semnificația sacramentului e deci singura cale care ne permite de a ajunge la natura specificului lui Hristos pe Altar. Noi posedăm ceea ce simbolizăm: nimic mai mult, nimic mai puțin. Dacă e mai mult, nu mai e o taină. Dacă e mai puțin, suntem înșelați» (p. 127).

Iar fr. A. M. Roguet, O.P., *Le Sacrifice de l'unité*, în «Vie Spirituelle», 19 année, 216, tome LII, Nr. 3, 1 Sept. 1937, spune, referindu-se la art. de mai sus al lui Vonier: «Euharistia e mai întâi o taină — e chiar taina prin excelență —, adică un lucru sensibil, semnificativ și eficace al unor realități invizibile. Pornind dela aspectul ei exterior și sensibil de taină, se străbate, prin trepte, la realitatea ei adâncă și se descopere jertfa, semnificată prin elementele și cuvintele cari o compun. Constituția reală a Euharistiei-jertfă, ne va fi relevată prin constituția sa de taină».

62. Vonier, Le *Sacrifice des croyants*, în «Vie Spirituelle» cit., p. 114: «Moartea lui Iisus pe Cruce a putut fi constatată de toți... Acest divin sacrificiu ca și toate sacrificiile rituale cari l-au precedat și l-au prefigurat sub Legea Veche, trebue să le numim «sacrificii naturale». Întrucât prezintă caracterele pe cari facultățile noastre naturale le pot cunoaște. Sacrificiul natural e esențial lucru de observație umană și de experiență umană. Nimic de felul acesta în sacrificiul euharistic; experiența umană nu ne poate revela natura lui, cum nu ne permitem să-i percepem realizarea. Sacrificiul, care este o taină, aparține unui ordin de realități cari nu ne pot fi cunoscute decât prin credință. E numit de obicei sacrificiu mistic sau sacrificiu nesângeros. Dar nu există cuvânt care ar reda adecvat realitatea lui: e vorba de taină care e în același timp un sacrificiu, sau, pentru a spune mai bine, e sacrificiul care e taină. Termenul «sacrificiu sacramental» este, fără îndoială, cel mai bun, deși se poate prefera, pentru exactitatea ei, această simplă equație verbală: «taina-sacrificiu».

63. Azi însă încep să afirme și unii dintre ei că în Euharistie se oferă credincioșilor Hristos *ca cel ce moare*. Paul Althaus, *Grundriss der*

Dar învățătura că Euharistia e și jertfă are temeiuri puternice în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Incă la Maleahi 1, 10-11 se spune că Dumnezeu nu va mai primi jertfe dela Evrei, ci dela Răsărit până la Apus se va aduce o jertfă curată. Aceasta nu poate fi Jertfa de pe Golgota, adusă într'un singur loc, nici jertfa de rugăciuni pe care o aduceau și Evreii. Cuvintele Domnului, prin care a instituit această Taină, spun de Trupul Său din Euharistie că e Trupul «care pentru mulți se frânge», iar de Sângele din Euharistie că e «Sângele Legii celei Nouă, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor»[64]). Este neîntemeiată obiecțiunea că aceste cuvinte se referă la Jertfa de pe Golgota, indicând nu că Domnul săvârșește Euharistia ca jertfă, ci că va jertfi Trupul și Sângele Său pe Cruce. Prezentele «se dă», «se frânge», «se varsă», arată că e vorba despre o jertfă prezentă, de jertfa Euharistiei, prin care Domnul a săvârșit anticipat în chip nesângeros Jertfa de pe Cruce. Această jertfă euharistică a poruncit apoi Domnul să se facă întru amintirea Lui (Lc. 22, 19). Caracterul de jertfă al Euharistiei îl arată în mod categoric și Apostolul Pavel, opunând Jertfa Euharistică jertfelor păgânești, masa Domnului mesei demonilor; precum împărtășirea cu jertfele închinate demonilor este împărtășitoare cu demonii, așa Euharistia aduce împărtășirea de Trupul și Sângele Domnului (I Cor., 10, 16-21). Și precum masa demonilor este altar, așa și masa Domnului este altar, cum se zice în Evrei 13, 10: «avem altar dela care nu au putere a mânca cei ce se închină cortului». «Altarul» nu este în acest loc crucea, iar «a mânca» nu însemnează a se împărtăși de răscumpărarea Domnului spiritual, prin credință, cum zic protestanții. Aceasta o dovedesc mâncările din vers. 9, care trebuesc înțelese literal, însemnând mâncările jertfelor din T. V. Altarul însă presupune o jertfă adusă pe el, iar jertfa la care nu sunt Evreii îndreptățiți să participe este Euharistia. Urmează așa dar că Euharistia adusă pe masa Domnului este jertfă[65]).

Sf. Tradiție confirmă aceste indicații ale Sf. Scripturi despre Euharistie ca jertfă, fiind o mărturie neîntreruptă despre

Dogmatik, II Teil, 2. ed., 1936, p. 152: «Darul sacramentului este nu omenitatea cerească a lui Hristos, *ci moartea Sa:* cum o aduce permanent în intercessio pentru noi, ca prezență în fața lui Dumnezeu, așa o dă în Euharistie ca prezentă pentru noi». Totuși, Althaus nu admite o împărtășire cu însuși Trupul Domnului, deși el e prezent în Euharistie. Noi nu putem străbate, cât suntem pe pământ, granița care ne desparte de transcendența Lui, de starea Lui cerească.

64. I Cor. 11, 24; Luca 22, 19; Mt. 26, 28.
65. Andrutsos, *Dogmatica*, p. 393.

acest caracter al Euharistiei. Sf. Părinți, vorbind despre Sf. Euharistie, folosesc termeni care manifestă caracterul ei de jertfă, ca de pildă: altar, masă, jertfă, aducere, a aduce, a jertfi, a junghia și consideră Euharistia ca preînchipuită de jertfele V. T. [66]). La fel Liturghiile, cari prezintă Euharistia ca jertfă ce începe să fie pregătită la Proscomidie și e îndeplinită prin prefacere, dovedesc credința continuă a Bisericii în jertfa Euharistiei.

Jertfa Euharistică nu este o jertfă nouă, deosebită, față de cea de pe Golgota, ci aceeași în continuare, dar nesângeroasă și îmbrăcată în chipul pâinii și vinului și aducându-se, nu ca atunci pentru toată lumea în mod obiectiv, ci pentru cei ce sunt de față și pentru cei ce se săvârșește, ca să se împărtășească real de roadele ei [67]).

In teologia catolică s'a născut tendința de a face oarecum din jertfa Euharistică o jertfă a Bisericii, deosebită de jertfa de pe Cruce a Mântuitorului, de a face Biserica subiect al jertfei euharistice și pe Iisus obiect al ei, sau de a scoate pe primul plan inițiativa Bisericii în această aducere [68]).

Unii teologi catolici mai noui se silesc să împace inițiativa Bisericii cu inițiativa lui Hristos în aducerea jertfei euharistice și unii din ei găsesc un oarecare echilibru [69]). Dar alții apleacă balanța tot în favorul Bisericii. După aceștia, Hristos are doar inițiativa de a se preda victimă inițiativei Bisericii. In baza lui Toma d'Aquino, acești teologi ajung până la afirmarea că preotul e atât de asemenea cu Hristos, deci îl înlocuește așa de mult, încât el este identic cu victima sacrificată pe altar [70])

---

66. Sinodul I Ecum., can. 18: «Pe sfânta masă e așezat Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatele lumii și e sacrificat de liturghisitorii Domnului, ca jertfă nesângeroasă».

67. Andrutsos, *Simbolica*, p. 374.

68. Această tendință se observă de pildă și în expresii ca a lui Scheeben, *op. cit.*, p. 634: «In sfârșit, Jertfa de pe Cruce a fost nemijlocit numai a Dumnezeu-Omului, nu o jertfă a Bisericii. Și totuși poate și trebue să aibă și aceasta din urmă o *jertfă proprie pe lângă Jertfa lui Hristos,* cum poate și trebue să exercite toate celelalte forme ale adorării lui Dumnezeu, deși Hristos le-a instituit și pe acestea».

69. De pildă M. Lepin P.S.S., *Le Christ Suverain Prêtre*, în rev. «Vie Spirituelle», 21 année, tome LX, Nr. 3, 1 Sept. 1939, pp. 152, 159: «Hristos, Preot în veci, continuă în veci să-și ofere sfânta Sa umanitate: același Trup care a fost înjunghiat, același Sânge care a fost vărsat... Hristos, Preotul Suveran nu se va oferi singur pe altar: El va oferi cu Sine pe toți cei răscumpărați și aduși la unitate cu El».

70. Dom A. Vonier, *La part des chrétiens au sacrement de l'unite*, în rev. «La Vie Spirituelle», 19-e année, tome LII, Nr. 1-2, Juillet-Août 1937, p. 13: «Dar atunci cum se conciliază ceea ce am afirmat cu un mo-

Tendința aceasta se observă și în meritul ce și-l atribuie Biserica împreună cu credincioșii asistenți, pentru aducerea acestei jertfe. In tendința aceasta a teologiei catolice, Luther a găsit una din cauzele pentru care a respins caracterul de jertfă al Euharistiei. El a reproșat acestei concepții că răstoarnă raportul ce trebue să existe între om și Dumnezeu. El a afirmat că nu noi suntem cei ce dăruim ceva în Euharistie, ci Dumnezeu e Cel ce dăruește și prin ea Dumnezeu e dăruitorul și omul e primitorul [71]). Dar Luther a mers prea departe, nemai recunoscând decât caracterul de Taină al Euharistiei, ca bun dăruit nouă de Dumnezeu. In realitate, chiar dacă nu e al nostru darul adus lui Dumnezeu prin Euharistie, ea totuși e o aducere, dar o aducere din partea Fiului Său. Iar întrucât Fiul Său, care se aduce, e în Biserică, această aducere e și a Bisericii. Biserica participă la ea. Ea nu poate fi numai o asistentă, sau numai pasivă. Dar activitatea ei e din puterea lui Iisus Hristos. Acesta aducându-se veșnic în cer, coboară prin puterea Sf. Duh, ca cel ce se aduce în cer, și pe pământ, ascultând chemarea Bisericii, conform promisiunii Sale. Iar aducându-se astfel și de pe altarul văzut, antrenează și Biserica și pe credincioși să se aducă împreună cu El. El binevoește să se aducă și de pe altarul bisericii spre mântuirea credincioșilor, ca și ei să se poată ridica cu El în fața lui Dumnezeu. In loc de a spune că Biserica îl oferă Tatălui, mai corect e a spune că El oferă Biserica Tatălui. Biserica Ortodoxă nu supraordonează inițiativa sau acti-

---

ment înainte; privilegiul Bisericii de a avea un sacrificiu adevărat al ei și acest exercițiu permanent prin Hristos al funcțiunii de preot? Dacă în Euharistie preotul și victima sunt identice, cum mai poate spera Biserica să fie ea însăși cea care jertfește? Hristos nu și-a rezervat această onoare în Euharistie tot așa de mult ca și pe Cruce?» Biserica nu e decât o asistență în frică și cutremur la ceea ce face Hristos? Și pe baza lui Toma d'Aquino, Vonier rezolvă dificultatea afirmând că preotul, făcut prin hirotonie asemenea cu Hristos, este identic el însuși cu jertfa pe care o aduce la altar. «In virtutea pecetii hirotoniei, preotul creștin poartă în el imaginea lui Hristos-Preotul, și aceasta într'o măsură care justifică ceea ce spune Sf. Toma despre identitatea preotului și a victimei în Euharistie» (p. 15).

De altfel observăm că in teoriile catolice despre ființa jertfei euharistice, singură cea a lui M. Lepin, cea a oferirii, care pune în strânsă legătură jertfa euharistică cu cea din cer, fiind mai apropiată de concepția ortodoxă, susține că și în Euharistie se aduce El însuși, nu e adus de Biserică, deși admite și o aducere prin Biserică (Pr. O. Căciulă, Ἐὐχαριστία ὡς θυσία Atena, 1931, pp. 295-298). Toate celelalte teorii catolice consideră jertfa euharistică o aducere a Bisericii, deosebită de auto-aducerea lui Hristos din cer (Pr. O. Căciulă, *op. cit.*).

71. Wernle, *op. cit.*, I, Luther, p. 32.

vitatea ei celei a lui Iisus, cu atât mai puțin îl socotește pe preot ca un înlocuitor al lui Hristos în calitate de jertfitor. Propriu zis, ea nici nu face asemenea distincțiuni între actul ei și actul lui Hristos, între jertfa ei și jertfa lui Hristos. Hristos umple totul și face totul, deși Biserica nu devine prin aceasta pasivă. Sau pasivitatea ei e totodată activitate. Hristos continuă a se oferi pe Sine în Euharistie ca să ofere Trupul Său tainic cu Sine, sau ca să dea prilej și putere Trupului Său tainic, să participe la această lucrare, prin aducere și autoaducere, fără ca aceasta să constituie un merit al Bisericii, ci un prilej de sfințire a ei [72]).

Un alt repros pe care-l făcea Luther Bisericii Catolice, pentru care a respins Euharistia ca jertfă, e că se socotește exterioară credincioșilor în aducerea jertfei euharistice, deci că-i produce ei un merit exterior credincioșilor, distribuit apoi lor, după asemănarea meritului obținut de Hristos prin Jertfa pe Cruce. Luther vedea aci tendința Bisericii de a-și accentua rolul de mijlocitoare pentru credincioși, rolul de a se ruga și de a aduce jertfă în locul lor, fără participarea lor, ceea ce nimicea religia interioară a omului [72 b]).

Reproșul lui Luther este injust, judecând după expresiile concrete ale catolicilor. Conform acestora, catolicismul nu con-

---

72. Desigur, asemenea expresiuni nu lipsesc nici la teologii catolici, mai ales la unii dintre ei. M. Lepin, în *art. cit.*, declară că și Iisus se oferă, dar și Biserica îl oferă, sau El oferă cu Sine și Biserica. Hristos și Biserica sunt o singură realitate în aducerea jertfei și nu se poate spune nici de Hristos, nici de Biserică, că e numai subiect sau numai obiect. Dar nu lipsesc nici expresiuni care fac aproape numai Biserica subiect. Pr. O. Căciulă, în importantul său studiu citat, ajunge la concluzia că, după Sf. Părinți, nu se poate admite o aducere prezentă a lui Hristos prin Biserică sau preoții ei. Hristos se aduce mereu în cer. (. . δὲν πρόκειται. . . περί τινος ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας. ἢ τῶν ἱερέων προσφορᾶς τοῦ Χριστοῦ. ὁ Χριστὸς διηνεκῶς προσφέρεται ἐν τῷ οὐρανῷ p. 338).

Când se întâmplă sfințirea, Hristos se află deja în stare de jertfă, făcând și pe pământ ceea ce face de mai înainte în cer. Preotul numai pregătește condițiile cuvenite ca jertfa Crucii necontenit adusă de Hristos în cer, să devină prezentă pe altar, la dispoziția credincioșilor, spre împărtășire de ea (p. 326). In alt loc spune că misiunea preotului constă numai în «a provoca prezența Jertfei lui Hristos pe altar», ca «prin împărtășirea noastră de jertfa aceasta și prin unirea jertfei noastre duhovnicești cu Jertfa Lui, să ne facă vrednici să ne înfățișăm ca jertfă plăcută înaintea lui Dumnezeu» (pp. 338-339).

72. bis. Wernle op. cit., p. 32: «Noul individualism religios se ridică într'o opoziție aspră față de ideea catolică a Bisericii, care îl covârșește pe individ cu mulțimea nemăsurată de grații substitutive și de reprezentări ale întregului».

sideră nici el Biserica exterioară credincioșilor. Tot ce face preotul la Liturghie face în numele credincioșilor, nu pentru o Biserică exterioară credincioșilor [73]).

Luther a vorbit aci în numele unui individualism, care nu știe de legătura tainică a membrilor din Biserică și de legătura lor ca Biserică cu Hristos, chiar când insul singuratic nu trăește cu conștiința sa în mod actual acest fapt. Nu e mai puțin adevărat însă, că obiceiul misselor private, săvârșite de preot, fără nici un credincios, a putut prilejui acest repros lui Luther, ba lăsase chiar în sânul lumii catolice impresia că Liturghia este o chestiune a Bisericii detașată de credincioși [74]). Prin amândouă aceste reproșuri, Luther viza o oarecare tendință a clerului catolic, de a se așeza ca o putere intermediară între Hristos și comunitatea credincioșilor, de a dispune de Hristos în jertfa euharistică și de a acumula merite pe care apoi să le distribue credincioșilor, menținându-și puterea asupra lor [75]).

Teologii catolici văd cauza refuzului Luteranilor de a accepte Euharistia ca jertfă în dogma lor despre justificare. Dacă

---

73. Moehler, *op. cit.*, p. 312: «Faptul regretabil că acum nu se mai împărtășește în fiecare Duminecă întreaga comunitate, ca în Bisierica veche, și de obiceiu primește numai preotul Trupul Domnului la Liturghie, nu trebue socotit ca o vină a Bisericii, deoarece toate rugăciunile Sfintei Slujbe presupun o împărtășire reală a întregii comunități, ci delăsării majorității credincioșilor. Totuși, aceștia sunt îndemnați stăruitor a se alătura de fiecare dată spiritual preotului care se împărtășește, și de a realiza astfel comuniunea cu Hristos».

74. Astăzi se accentuiază de către *teologii catolici* oferirea (oblațiunea) credincioșilor împreună cu Hristos. Vezi Garrigou-Lagrange, *L'oblation dans le corp mystique*, în «Vie Spirituelle» cit., pp. 33-34. Apoi M. Lepin, *art.* în *rev. cit.* Dar cel din urmă observă că insistența aceasta pentru participarea activă a credincioșilor e ceva nou în Biserica Catolică. «De câțiva ani s'au făcut eforturi considerabile pentru a sublinia partea activă pe care credincioșii trebue s'o aducă la celebrarea Liturghiei. Dar poate nu s'a validitat ideia lui Hristos Suveran-Preot, care se oferă pentru noi și voiește să ne ofere și pe noi cu El» (p. 163).

75. Chiar Vinier, în articolul citat, vorbește de puterea ce a primit-o Biserica prin faptul că Hristos i-a predat ei această jertfă «Dacă sacrificiul euharistic exercită în lumea aceasta o putere a cărei acțiune atinge chiar pe cei ce nu sunt din trupul Bisericii, puterea aceasta se exercită prin intermediul trupului Bisericii». Iar Andrutsos zice *(Simbolica*, p. 374): «De notat însă că Biserica Catolică săvârșind multe jertfe în fiecare zi și anume în aceeași biserică și pe aceeași Sfântă Masă, innoiește iarăși și se abate dela practica veche, vrând, cum am observat de multe ori, să ridice clerul peste popor ca pe un oarecare mijlocitor între Dumnezeu și oameni; deoarece e vădit că în aceste multe Liturghii săvârșite în taină numai de preoți, se subliniază demnitatea preotului ca sacerdos corporis Christi».

credincioșii ar aduce mereu pe Hristos ca jertfă și s'ar împărtăși cu ea, s'ar înnoi sufletește, căci odată cu Hristos s'ar preda și pe ei lui Dumnezeu [76]). Aceasta însă ar contrazice dogma lor despre justificare, ca declarație pur externă a iertării de păcate.

Dar dogma protestantă a justificării n'a fost decât o consecință logică a concepției juridice a catolicismului despre mântuire. Deci în această concepție juridică a mântuirii e implicată și deprecierea Euharistiei ca jertfă.

Catolicismul, menținând Euharistia ca jertfă, s'a ferit de ultima consecință a concepției juridice despre mântuire, dar nu e mai puțin adevărat că această concepție își arată urmele în doctrina sa despre Euharistie ca jertfă, ca să nu mai vorbim de o anumită incoherență pe care o imprimă acestei doctrine concepția juridică, opusă în fond Euharistiei ca jertfă.

Conform catolicismului, omul nu se mântuește prin unirea cu Hristos; mântuirea nu constă într'o refacere a firii umane prin Intruparea, Jertfa și Invierea lui Hristos și prin unirea Lui cu fiecare om, ci prin satisfacerea lui Dumnezeu cu ajutorul Jertfei lui Hristos. Dacă-i așa, de ce-ar mai trebui continuată jertfa de pe Golgota? N'a satisfăcut ea deplin pe Dumnezeu și n'a obținut tot meritul sau toată grația mântuirii? Consecvent ar fi fost catolicismul când ar fi respins Euharistia ca jertfă. Dar s'a ferit de această concluzie și atunci a căutat un temeiu pentru jertfa euharistică, rămânând totuși în cadrul concepției juridice a mântuirii, care-și are temelia în teoria satisfacțiunii. Temeiul acesta l-a găsit în teoria necesității unor merite ale Bisericii și ale omului, cari trebue să se adauge la meritul lui Hristos în vederea mântuirii. Conform acestei teorii, nu ajunge numai satisfacerea adusă de Hristos lui Dumnezeu pentru mântuirea omului; deci nici numai meritul Lui. Mai trebue și o satisfacție adusă de Biserică și de oameni. Dar aceștia nu pot aduce dela ei ceva demn de Dumnezeu pentru satisfacerea Lui. Și așa Hristos se pune la dispoziția oamenilor pentru acest surplus de satisfacere adus anume de ei și deci pentru a-și câștiga și un merit al lor [77]). Astfel, precum

---

76. *Moehler*, op. cit., p. 316.

77. Moehler, *op. cit.*, p. 314, vede rostul Euharistiei mai mult în aplicarea meritului Jertfei de pe Cruce. «Din partea credincioșilor e legată cu jertfa euharistică rugăciunea ca meritul lui Hristos, care e concentrat în aducerea euharistică, să se impute tuturor celor ce au lipsă și îl primesc». Dar teoria aceasta nu explică suficient de ce trebue să se jertfească Hristos însuși în Euharistie? Odo Casel o respinge de aceea categoric (*Glaube Gnosis und Mysterium*, în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft»,

omul contribue și cu un merit al faptelor sale la mântuirea sa, așa contribue și cu un merit al aducerii jertfei euharistice. Aceasta e concepția care stă la temelia Euharistiei ca jertfă în catolicism [78].

Desigur, teologia catolică n'a rămas la această concepție juridică unitară despre Euharistie ca jertfă, ci, cu deosebire în timpul mai nou, a asociat la ea tema unirii credincioșilor cu Hristos, în așa fel că nu numai Hristos se aduce, ci și credincioșii se aduc, precum și Biserica în totalitate. Aceasta dă o motivație mai adâncă continuării Jertfei de pe Golgota. Jertfa Euharistică e necesară, astfel, nu pentrucă Dumnezeu n'ar fi fost satisfăcut destul de Jertfa de pe Golgota și trebue să-L mai aducă și oamenii pe Hristos, ci pentrucă trebue să se aducă și ei pe ei înșiși. Iar aceasta nu numai pentru a satisface onoa-

---

XVI, 1941, p. 221). Mai deasă e însă explicația cealaltă: că Euharistia învestește pe cei ce o aduc cu un merit nou. A. Vonier, *art.* în *rev. cit.*, p. 37, vorbește de un «merit particular» al fiecărei Liturghii.

78. A. Vonier, *art.* în *rev. cit.*, afirmă că Euharistia ca jertfă are menirea nu să ne curețe, să ne refacă, ci să ne dea prilejul să aducem lui Dumnezeu o expiere pentru păcate, să satisfacem deci onoarea divină. «Că o taină *șterge* pata redutabilă a rasei umane, suntem de acord; că o taină ne *curăță* sufletele de greșelile zilnice, că o taină ne *întărește* și ne *hrănește*, toate acestea spiritul nostru le primește cu ușurință. Dar să privim mai sus și să cugetăm la năzuințele mai nobile ale sufletului uman. Nu e în noi o foame de dreptate? Nu e în noi o râvnă a măririi lui Dumnezeu? Nu e în noi o dorință arzătoare *de a oferi o expiere majestății divine* pentru toate păcatele săvârșite de noi? Aceste aspirațiuni nu de a primi, ci de a da, nu vor afla o taină care să fie pe măsura lor și pe același plan de spiritualitate? Ceea ce e activ în noi posedă o taină în care trebue să fim lucrători, taina-sacrificiu pusă la dispoziția noastră, pentru a mulțumi trebuințele inimii noastre. Viața noastră spirituală n'ar suferi un mare pericol dacă n'am fi decât pasivi, fără nimic mai mult?

Dacă ordinea sacramentală n'ar fi decât o îmbogățire divină necontenită, dar în care omul s'ar arăta pur pasiv, ar exista pericolul de a ne despărți de Dumnezeu; cum s'au despărțit de altfel chiar anumite spirite cerești». Față de aceste considerații trebue să observăm că precum în taină omul primind ceva dela Dumnezeu nu e cu totul pasiv, căci și în primire trebue să fie activ, așa în jertfa euharistică, el nu e pur activ, ci și primitor, și pasiv. Hristos îl ajută să se jertfească și prin jertfă primește darul refacerii firii sale.

Marii liturgiști catolici Thalhofer, Martin von Cochem, văd în Euharistie mijlocul prin care se realizează împăcarea lui Dumnezeu și a oamenilor, îi atribue un *caracter meritoriu*, e un act de *justitia*, nu de caritas (vezi ideile acestora la Walter Birnbaum, *Die katolische liturgische Bewegung*, Gütersloh, 1926, pp. 19-21). In special după Cochem, simțirile morale pot lipsi cu totul din credincioși. Liturghia efectuiază iertarea păcatelor ex opere operato. Principal e ca credinciosul să asculte numai citirea cât mai multor Liturghii, chiar a mai multora deodată (W. Birnbaum, op. cit., pp. 21-22).

rea lui Dumnezeu, ci și pentru a se sfinți prin faptul că se apropie ca jertfă de Dumnezeu. Deci se depășeste concepția juridică, adăugându-se un element moral-ontologic [79]).

In general însă sinteza între elementul juridic și cel ontologic nu se realizează mulțumitor. Sau elementul ontologic e covârșit de cel juridic. Omul se unește cu Hristos în aducerea jertfei nu atât pentru a se reface în adâncul său ontic, mărind totodată pe Dumnezeu, ca în Biserica primară, ci mai mult pentru a-și câștiga un merit. Sfințirea pe care o primește e mai mult efectul acestui merit, și ea nu e prezentată ca o transformare ontologică, ci mai mult ca o îmbogățire cu sentimente lăudabile, datorite fie efortului omului, fie unei eficiențe divine.

Dar fundamentul accepțiunii acesteia a Euharistiei ca jertfă, făcând abstracție de contradicția internă ce o cuprinde (omul trebue să merite și el, dar nu poate merita decât prin Hristos), implică o depreciere a Jertfei de pe Golgota, pentru ca să poată fi ridicată alăturea de jertfa Domnului de pe Golgota, o jertfă care e mai mult a Bisericii și a oamenilor decât a lui Hristos. Luther, păstrând și el concepția juridică a mântuirii, n'a făcut decât să tragă consecvent ultima concluzie din acea teorie juridică, afirmând că onoarea lui Dumnezeu a fost deplin satisfăcută sau mânia Lui deplin potolită de Jertfa de pe Golgota, și oamenii sunt scoși de sub ea prin meritul exclusiv al lui Hristos, nemai trebuindu-i lui Dumnezeu o altă satisfacție și un alt merit.

Temeiul Euharistiei ca jertfă nu poate fi găsit decât într'o altă concepție despre mântuire: în cea a Sfinților Părinți și a Bisericii primare, care vede o identitate ontologică între refacerea chipului dumnezeesc în fiecare om și între mărirea lui Dumnezeu prin jertfă. Pe Golgota aceasta a făcut-o Fiul lui Dumnezeu în pârga firii noastre, prin jertfa euharistică și prin celelalte taine aceasta se face în fiecare din noi. Hristos se jertfește în Euharistie pentru și în fiecare om, pentru a-l antrena în această mărire a lui Dumnezeu, care e totodată jertfa ce duce la înviere. Hristos face cu fiecare, prin jertfa euharistică, drumul făcut cu pârga firii noastre. Necesitatea Euharistiei ca jertfă nu se poate întemeia pe ideia că mântuirea omului se realizează numai prin satisfacerea onoarei lui Dumnezeu, ci pe ideia că mai are lipsă și de o unire cu Iisus Hristos cel ce continuă a se jertfi, pentru ca prin puterea necontenită a Jertfei Lui să se jertfească și el. Și aceasta nu pentru ca să-și câștige un merit

79. Walter Birnbaum, *op. cit.*, p. 81.

în plus pe lângă cel al Mântuitorului, ci pentru ca să parcurgă prin aceasta cu Hristos drumul refacerii firii, drumul ridicării ei din stricăciune. Jertfa de care se împărtășește omul prin Euharistie nu are un rost juridic, un efect meritoriu, ci unul ontologic, de refacere, deși e și o mărire a lui Dumnezeu.

De aceea, Euharistia chiar ca jertfă are rostul ca să se împărtășească măcar preotul de ea, în numele credincioșilor. După concepția catolică, dacă ar rămâne la teoria pur juridică, împărtășirea de Euharistie n'ar fi necesară. Ea ar putea să-și împlinească rostul ei de jertfă și fără împărtășire. Numai cine ar vrea să se folosească de ea ca Taină, ar trebui să se împărtășească. E drept că Euharistia, ca jertfă, se săvârșește chiar prin faptul că Hristos, care se oferă necontenit Tatălui, e coborît și pe altar în momentul epiclezei. Dar tocmai de aceea se coboară ca jertfă pe altar, ca să se împartă credincioșilor [30]. Acesta e și rostul necontenitei jertfe cerești a lui Iisus; nu ca să continue să obțină iertarea păcatelor oamenilor, căci a obținut-o pe Golgota, ci pentru a fi mereu la dispoziția oamenilor spre a și-o însuși. E, se înțelege, și o necontenită mărire a Tatălui din partea lui Iisus ca om, dar printr'o dispoziție care vrea să atragă în ea pe tot omul.

Jertfa euharistică în sensul ortodox nu mai apare ca ceva de prisos, iar Jertfa de pe Golgota nu mai e micșorată prin ea. Dacă se spune, în cuvintele instituirii, că Trupul lui Hristos se frânge și Sângele Lui se varsă «spre iertarea păcatelor», iertarea aceasta e urmare a unirii omului cu Hristos și a refacerii firii lui prin această unire. Chiar dacă nu toți cei pentru care se aduce jertfa, se împărtășesc, ea le folosește, întrucât tot are loc o oarecare unire a lor cu ea. Acesta e sensul miridelor.

Teologia catolică a făcut, mai ales în timpul din urmă, pași mari în direcția înțelegerii Euharistiei într'un mod apropiat de cel al Bisericii primare și ortodoxe. In concret, graiul credincioșilor ei e aproape ca al credincioșilor noștri. Dar la o înțelegere deplin adevărată a ei va ajunge numai când va renunța la concepția juridică despre mântuire, care în mod fatal trebue să se resimtă și în învățătura despre Euharistie.

Această deosebire între Ortodoxie și Catolicism, în concepția mântuirii, se resimte și în modul cum teologii celor două Biserici încearcă să definească ființa jertfei euharistice.

30. Pr. Dr. O. Căciulă, *op. cit.*, p. 339.

b) **Fiinţa Euharistiei ca jertfă.**

Atât Biserica Ortodoxă cât şi cea Catolică socotesc că jertfa euharistică este o jertfă reală, dar nu o jertfă deslegată de Jertfa de pe Golgota, nici o repetare sau prelungire a Jertfei de pe Golgota, în forma ei de atunci, ci o reprezentare reală a Jertfei de pe Golgota, deosebindu-se de aceea întâi prin faptul că pe Cruce, Domnul s'a adus pe Sine în mod sângeros şi vizibil, jertfindu-şi viaţa Sa trupească, iar în Euharistie se aduce în mod nesângeros şi misterios, prin preot, apoi prin faptul că scopul Jertfei de pe Cruce a fost răscumpărarea lumii în general, iar jertfa euharistică se aduce pentru a împărtăşi credincioşilor din Biserică bunurile Crucii [81]). Dar aceasta e numai o determinare exterioară a jertfei euharistice.

Teologii, întâi cei catolici, apoi în timpul mai nou şi cei ortodocşi, şi-au pus problema în ce sens este jertfa euharistică o jertfă reală şi cum ea e identică cu Jertfa de pe Golgota, fără să o repete sau să o prelungească exact, odată ce Iisus cel înviat nu mai moare, nu-şi mai varsă Sângele?

S'a remarcat că în orice jertfă este un jertfitor, o victimă jertfită şi un act de jertfă. Şi în general s'a căzut de acord că jertfa euharistică cu cea de pe Cruce coincid, întrucât şi pe Cruce şi în Euharistie este Acelaşi jertfitor şi Aceeaşi victimă: Iisus Hristos. Dar nu tot aşa de uşor s'a putut răspunde la întrebarea care este actul de jertfire în Euharistie? Este el identic cu cel de pe Golgota, numai cât se face în chip ascuns? Dar atunci Jertfa de pe Golgota se repetă. Dacă nu e acelaşi act, cum mai e jertfa euharistică aceeaşi cu Jertfa de pe Golgota? Şi în acest caz, în ce constă actul jertfirii în Euharistie, ca această jertfă să fie reală? Şi în care moment al Liturghiei are el loc?

Teologii catolici au dat determinări diferite actului de jertfire în Euharistie.

Determinările acestea se împart în două mari categorii. In prima categorie intră toate determinările care s'au dat începând din veacul XVI până în timpul mai nou, prin care, pornindu-se dela definiţia jertfei ca **distrugere**, s'a urmărit să se apropie cât mai mult actul jertfirii euharistice de moartea pe Cruce a Domnului, fără ca să se identifice însă cu totul, pentru a nu face din jertfa euharistică o repetiţie a aceleia. Ea e expresia cea mai deplină a accepţiunii juridice a Euharistiei. In a doua categorie intră teoriile care văd fiinţa jertfei în **oferire**.

81. Andrutsos, Dogmat., p. 396.

I. Determinările cari au pornit dela definiția jertfei în general ca prefacere (junghiere, ardere, distrugere), au căutat să arate că și actul jertfirii euharistice constă într'o astfel de prefacere sau distrugere. Trei sunt în general teoriile care determină actul jertfei euharistice ca prefacere.

1. După o teorie, prefacerea se referă la elementele sensibile: pâine și vin, căci e vădit că Domnul înviat nu se mai poate preface (Mathieu von der Gallen, † 1573). Suarez a complectat această teorie, susținând că actul de jertfă constă pe de o parte în distrugerea substanței pâinii și vinului, pe de alta în realizarea prezenței Trupului și Sângelui Domnului spre slava majestății lui Dumnezeu. Deci actul jertfirii are loc în momentul sfințirii. Dar s'a obiectat că victima în Euharistie e Trupul și Sângele Domnului, nu pâinea și vinul. In ele ar trebui deci să se producă prefacerea, ca să se poată aplica definiția generală a jertfei dela care pornește această teorie. Nearătând o prefacere în Trupul și Sângele Domnului, această teorie nu aplică definiția jertfei dela care pleacă. Iar înfăptuirea simplă a prezenței Trupului și Sângelui Domnului pe altar, evident că nu poate constitui nici ea o asemenea aplicare a definiției jertfei[82].

2. O altă teorie, care vrea să vadă în actul jertfei euharistice o prefacere, a fost susținută de Bellarmin († 1621), dar mai ales de către De Lugo († 1660). Ea nu mai referă prefacerea la substanța pâinii și vinului, ci la Trupul și Sângele Domnului. Iar prefacerea aceasta nu mai are loc numai în momentul sfințirii, ci atât în momentul sfințirii cât și în cel al împărtășirii. După Bellarmin, momentul și actul principal ar sta în împărtășirea preotului, căci aceasta e o faptă distrugătoare. După De Lugo, actul principal al jertfei s'ar afla în momentul sfințirii și ar consta în sfințirea elementelor, pentrucă prin aceasta e coborît Trupul și Sângele Domnului pe altar, în formă de mâncare și de băutură, ceea ce constitue o așezare a Domnului într'o stare mai de jos, într'o chenoză a Domnului din cer, o prezență a acelui Trup fără extindere și fără desăvârșirile corporale ce le are în cer. Dar s'a obiectat că în împărtășire nu poate sta actul jertfirii pentru multe motive, dintre care sunt de amintit următoarele:

a) Nu Hristos se împărtășește, ci preotul; dar în actul jertfei, jertfitorul trebue să fie Hristos, cum tot El e victima, ca jertfa euharistică să fie identică cu cea de pe Golgota.

82. Pr. Dr. O. Căciulă, op. cit., pp. 282-284; Scheeben, op. cit p. 651.

b) Prin mâncare nu se distruge ființa lui Hristos, ci chipurile pâinii și vinului.

c) Jertfa se aduce lui Dumnezeu. Dar împărtășirea nu e oferire lui Dumnezeu, ci o primire dela Dumnezeu. Împărtășirea presupune jertfa adusă, ea e mâncare a jertfei, ea întregește actul solemn al Euharistiei, pentrucă după natura ei, Euharistia se săvârșește pentru împărtășirea credincioșilor, dar împărtășirea totuși nu constituie actul de bază al jertfei [83].

Prefacerea sacrificială din Euharistie nu poate consta nici într'o transpunere a Domnului, în momentul sfințirii, în starea de mâncare și băutură, căci aceasta deși e o coborîre iubitoare a Mântuitorului la om, omenitatea Lui slăvită, care e prezentă în Euharistie, nu renunță la starea ei de slavă. Această teorie apoi desparte cu totul jertfa euharistică de cea de pe Golgota, căci aceea a constat în străpungerea Trupului și în o vărsare a Sângelui, nu într'o transpunere a lui în stare de mâncare și băutură. Dintre teologii mai noi (finele sec. al XIX-lea), teoria lui De Lugo o primesc Franzelin, Hurter și Pohle [84].

3. Dacă cele două teorii expuse susțin că actul jertfei euharistice constă într'o prefacere reală, o altă teorie susține că acest act nu constă decât într'o comemorare a prefacerii sau a distrugerii de pe Golgota, într'o prefacere simbolică sau «mistică», indicată prin sfințirea separată a pâinii și a vinului, care amintește de despărțirea Trupului de Sânge pe Golgota. Teoria a fost susținută prima dată de Vasquez († 1604). El spunea că la Euharistie nu se poate aplica definiția generală a jertfei ca prefacere sau distrugere a victimei, cum a făcut Suarez și Bellarmin. Pentrucă Euharistia, și anume singură Euharistia, nu-i o jertfă de sine, absolută, ci relativă, amintitoare a altei jertfe, iar distrugerea sau prefacerea e proprie numai jertfei absolute. La Euharistie, ca jertfă relativă, ajunge reprezentarea reală a Jertfei de odinioară de pe Golgota. Domnul vine real pe altar, dar nu ca cel ce suferă acum o prefacere, ci ca cel ce a suferit odinioară una pe Golgota, fapt ce ni-l amintește îndoita sfințire a elementelor ca simboale ale Trupului și Sângelui separate pe Golgota. S'a reproșat acestei teorii că nu mai consideră Euharistia ca o jertfă adevărată și reală, întrucât accentuiază prea mult caracterul ei relativ, de simplă comemorare a Jertfei de pe Golgota. Euharistia însă este și ea o jertfă reală și poate fi o jertfă relativă numai dacă este și în sine o jertfă reală [85].

83. Scheben, *op. cit.*, p. 648.
84. Pr. Dr. O. Căciulă, *op. cit.*, p. 287; Scheeben, *op. cit.*, p. 652.
85. Scheeben, *op. cit.*, p. 651.

Ea suferă apoi şi de o contradicţie internă, întrucât pe de o parte consideră ca element necesar al jertfei prefacerea, iar pe de alta elimină acest element din jertfa euharistică [86].

Leonardus **Lessius** († 1623) a modificat teoria aceasta în sensul că cuvintele de sfinţire intenţionează, ca un cuţit spiritual, o reală despărţire a Trupului şi a Sângelui Domnului. Numai per accidens, adică din cauza indisolubilei uniri între Trupul şi Sângele Domnului, despărţirea aceasta nu se produce. Deci şi aici e vorba tot de o prefacere simbolică sau «mistică» a Trupului Domnului [87].

O altă modificare a dat teoriei acesteia **Thalhofer**. După el, fiinţa Jertfei de pe Golgota a Domnului a constat în ascultarea care a mers până la renunţarea la viaţă. Ascultarea aceasta a fost forma internă a jertfei, iar despărţirea Trupului de Sânge, forma externă. Forma internă a jertfei o perpetuiază Iisus în sufletul Său şi în existenţa Sa cerească.

Acest act al ascultării pe care îl trăeşte perpetuu în cer, identic cu cel de pe Golgota, îl săvârşeşte şi pe altar. Şi pentru a garanta credincioşilor şi a face intuitiv, faptul că în momentul sfinţirii elementelor se petrece, în esenţă, acelaşi lucru, ca atunci când şi-a vărsat Sângele pe Cruce, se face prezent nu numai sub forma pâinii, ci şi a vinului. Despărţirea «mistică» a Trupului de Sânge în actul sfinţirii este forma externă pentru actul invizibil al jertfei, identic cu Jertfa de pe Cruce, pe care Hristos îl săvârşeşte pe altar, în vremea sfinţirii şi despărţirea aceasta apare ca purtător sensibil al actului nesensibil, ca vestire şi garanţie a aceluia.

Lui Thalhofer i s'a obiectat, ca şi lui Vasquez, accentuarea caracterului relativ al jertfei euharistice şi identificarea ei cu Jertfa de pe Cruce, dar în altă formă şi în mai mare grad. După Vasquez, actul de jertfă al Euharistiei constă într'o simplă reprezentare simbolică a Jertfei de pe Golgota, întrucât Trupul şi Sângele lui Hristos sunt puse de faţă sub chipul îndoit al pâinii şi vinului. După Thalhofer, despărţirea «mistică» a Trupului şi Sângelui lui Hristos, arătată prin chipurile pâinii şi vinului, e numai forma externă pentru actul de jertfă identic cu cel de pe Cruce, deci nu mai există fundamentul pentru o referire internă a jertfei euharistice la Jertfa de pe Golgota, cum era la Vasquez, întrucât Jertfa de pe Golgota e chiar aci după esenţa ei. Nicio distrugere nu există, după Thalhofer, nici în forma

86. Pr. Dr. O. Căciulă, *op. cit.*, p. 289.
87. Scheeben, *op. cit.*, p. 651.

externă, nici în cea internă a jertfei euharistice. Scheeben obiectează, că dacă jertfa euharistică nu e decât jertfa cerească intrată în tempo-spațialitatea pământească, cum zice Thalhofer, nu mai e ea însăși o jertfă; ea nu se mai deosebește de Jertfa de pe Cruce decât după forma externă, ceea ce e opus Conciliului Tridentin, care deosebind Jertfa de pe Golgota de cea euharistică și după scop, consideră că actele de jertfă trebue să se deosebească în cele două jertfe și după latura internă, nu numai după cea externă [88]).

Scheeben reprezintă tot această teorie a prefacerii «mistice» dar într'o formă puțin deosebită. El vrea să accentueze că jertfa euharistică este o jertfă adevărată în sine, în anumit sens absolută. Și el admite o despărțire «mistică» a Trupului și Sângelui Domnului prin sfințirea îndoită a elementelor, care pune de față și reprezintă pe Domnul sub cele două chipuri de pâine și vin. Dar această sfințire îndoită nu reprezintă numai Jertfa de pe Golgota (Vasquez), ci dă expresia unei «*simțiri*» interne de jertfă (eine innere Opfergesinnung) a lui Hristos, nu exact aceleiași ca cea de pe Golgota, care a însoțit despărțirea reală a Trupului și Sângelui, ci uneia deosebită, dar în legătură cu aceea, a uneia care se produce de câte ori are loc despărțirea sacramentală a Trupului și Sângelui Lui [89]).

In această teorie a lui Scheeben e slăbită prea tare legătura jertfei euharistice cu cea de pe Cruce și cu cea din cer, în tendința de a accentua rolul Bisericii în săvârșirea unei jertfe deosebite și importanța aparte a fiecărei Liturghii.

Toate aceste teorii stau în legătură cu practica și doctrina catolică, conform căreia «fiecare Liturghie este un sacrificiu nou și complect, pentrucă la fiecare Liturghie preotul oferă și face ceva ce nu făcuse în ziua precedentă»; sau: «sacrificiul euharistic nu e un act continuu împlinit de Hristos în cer; el e o succesiune de sacrificii multiple cari se disting din punct de vedere al oamenilor cari participă»; sau «noi nu asistăm la un sacrificiu continuu, neschimbat, oferit de Hristos în cer, fiecare din Liturghiile noastre nefiind decât manifestarea localizată și trecătoare, ci, din contra, Liturghia este oferită în acord cu

88. Scheeben, *op. cit.*, p. 653.

89. Scheeben, *op. cit.*, p. 656: «Denn diese Trennung kann so gut die jedesmalige Opfergesinnung des Opferpriesters zum Ausdruck bringen wie die wirkliche Schlachtung in den vorchristlichen Opfern. Noch mehr: die sakramentale Trennung des Blutes Christi von seinem Leibe kann (wenn Gott sie anordnet) die Opfergesinnung des thätigen Opferpriesters ebenso zum symbolischen Ausdruck bringen, wie dies einst durch den blutigen Tod am Kreuze geschach».

maniera în care oamenii au experiența timpului; prin repetiții succesive. Există o zi pe an când ea încetează dela un pol la altul; există mai multe sacrificii în anumite zile ca în altele. Liturghia este esențial o acțiune sacramentală, împlinită de un preot, sacrament, nu un lucru care se împlinește în cer, ci aci jos pe pământ, și care poate fi numărată într'o manieră umană». Drept aceea, fiecare Liturghie «are un merit particular» și deci «valoarea sacrificială a două Liturghii este exact dublul valorii sacrificiale a unei singure Liturghii» 90).

Ideile acestea nu se depărtează prea mult de cele ale lui Martin von Cochem, a cărui explicare a Liturghiei (Erklärung des hl. Messopfer, 1709, Osnabrück, 1894), dela 1709 a fost mereu retipărită. După el, «noi suntem mai fericiți ca cei ce au umblat cu Hristos pe pământ, căci aceia au văzut numai o singură și anume o foarte lungă Liturghie (dat fiind că Liturghia reprezintă viața pământească a lui Hristos); noi însă putem asculta zilnic multe Liturghii» (p. 174). De aceea, cel mai bine e ca credinciosul să meargă într'un dom mare unde se citesc mai multe Liturghii deodată». Când ascultăm mai multe Liturghii deodată, se roagă pentru noi mai mulți preoți și mai mulți Ingeri, și Hristos ne aplică mai mult din meritul Său. Cum se pot asculta mai multe Liturghii deodată? Așa că se ascultă una continuu, dar când la altar se citește rugăciunea prefacerii, credinciosul zice și el această rugăciune. Faptul că nu se ascultă nicio Liturghie în întregime, nu aduce nicio pagubă (W. Birnbaum, op. cit., pp. 21-22).

Prin aceasta s'a putut extinde obiceiul Liturghiilor pentru anumite persoane, cari profită în chip cu totul exterior de ele, fără asistență, fără împărtășirea preotului măcar. S'a putut particulariza valoarea obștească a jertfei euharistice. In acest scop teologii catolici au rupt jertfa euharistică din legătura cu jertfa continuă a Domnului din cer, deci și cu cea de pe Golgota, a cărei continuare este jertfa din cer.

Nu e deci de mirare că prin tendința aceasta de a distinge oarecum jertfa euharistică de cea de pe Golgota și de cea din cer, au evaporat caracterul de jertfă propriu zis al Euharistiei, neștiind în ce să-l găsească, fapt dela care n'a mai trebuit decât un pas până la negația protestantă a jertfei. Se urmărește în doctrina aceasta o slăbire a legăturii creștinului cu Hristos, pentru a-l face mai dependent de Biserică și de preot, o oarecare substituire a Jertfei lui Hristos prin jertfa Bisericii.

---

90. Dom A. Vonier, *Le part des chrétiens au sacrement du Punité*, în rev. «Vie Spirituelle», Juillet—Août, 1937, pp. 16-17.

Peste tot teoriile acestea nu pot face o aplicare a definiției generale ce o dau jertfei ca distrugere sau prefacere, la jertfa euharistică. Prefacerea realizată prin sfințire se referă la elementele de pâine și vin, nu la Hristos, care, petrecând în slavă, nu se mai preface. Iar prefacerea simbolică, «mistică», la care au recurs unii, nu e tot una cu prefacerea sau cu distrugerea.

In timpul mai nou, teologii catolici au declarat că prefacerea în Euharistie nu se referă la Trupul și Sângele Domnului, ci la pâine și vin; Hristos cel slăvit nu se mai schimbă [91]. De aceea ei caută să vadă ființa jertfei în general în altceva, care să se poată aplica și Euharistiei. Astfel au ajuns la ideia că ființa jertfei în general constă în aducere, în oferire. Prin jertfă se aduce ceva lui Dumnezeu. Distrugerea lucrului oferit e cel mult o parte și nu cea mai esențială a acțiunii de jertfă: Jertfa de pe Cruce a Domnului ca distrugere e numai începutul jertfii Lui, care constă într'o necontenită autooferire a Sa Tatălui în Cer.

«Toți aderenții teoriei jertfei ca aducere pornesc în definițiile lor dela legătura strânsă ce există între Jertfa Domnului de pe altarul bisericii și cea oferită de El în Cer Tatălui, amândouă fiind privite ca o continuare a Jertfei Lui de pe Cruce» [92]. Conform teoriei acesteia, în momentul sfințirii elementelor. având pe altar pe Domnul real prezent, avem o jertfă reală, aceeași cu cea din cer, întrucât Domnul e prezent pe altar la fel ca și în cer, în atitudinea celui ce se oferă, Tatălui.

Teoria aceasta a primit până acum două forme:

1. Una vede ființa Euharistiei ca jertfă în oferirea lui Hristos de către El însuși. Ea a fost formulată de M. Lepin [93]. Autooferirea lui Hristos se extinde dela Intrupare, în tot cursul vieții pământești, ca și al celei slăvite în cer, iar aducerea euharistică trebue înțeleasă numai paralel cu jertfa din cer. Pe altarul nostru se aduce astfel sensibil și sub chipul pâinii și vinului, jertfa din cer, pentru trebuințele celor ce participă. Lepin primește și ideia prefacerii simbolice (mistice), pentrucă vrând să explice aducerea lui Hristos sub cele două chipuri, spune că aceste chipuri simbolizează junghierea Lui de pe Cruce [94]. Dar jertfa euharistică nu se mărginește numai la mo-

---

91. Pr. Dr. O. Căciulă, *op. cit.*, p. 291.
92. Pr. Dr. O. Căciulă, *op. cit.*, p. 293.
93. M. Lepin, *L'idée du sacrifice dans la religion chrétienne principalement d'apres le P. Condrien et M. Olier.*
94. Prin aceasta, teoria lui Lepin se apropie de a lui Thalhoffer.

mentul sfinţirii elementelor, cari simbolizează momentul morţii pe Cruce, ci se extinde ca o faptă continuă până la împărtăşire. Lepin admite că pe lângă autoaducerea lui Hristos în Euharistie are loc şi o aducere a Lui din partea Bisericii, care e tot aşa de esenţială pentru realizarea jertfei euharistice, dar aceste două aduceri nu sunt paralele, ci oarecum Hristos absoarbe ofranda Bisericii, încât ofranda ei devine ofranda Lui, amândouă conţinând o singură jertfă [95]).

2. Adoua formă a acestei teorii vede în **Euharistie o aducere a lui Hristos de către Biserică.** Ea e susţinută de teologii Chr. Pesch, Ditton Hall şi M. de la Taille. După cel din urmă [96]), de fiinţa jertfei ţine atât aducerea cât şi distrugerea, dar pe când distrugerea ţine un moment, aducerea e mereu pe primul plan, pentrucă victima sau se aduce spre a fi distrusă, sau se aduce distrugându-se, sau se aduce după ce a fost distrusă (quia victima vel offeratur immolanda, vel offeratur in immolatione, vel offeratur immolata). Astfel jertfa dela Cina cea de Taină, cea de pe Cruce şi cea din Cer sunt momentele uneia şi aceleiaşi jertfe: la Cina cea de Taină s'a oferit spre a se junghia, precum pe Cruce s'a oferit primind omorîrea, iar în cer se oferă necontenit ca cel ce a fost odată omorît. Astfel, în cer jertfa lui Hristos îşi primeşte desăvârşirea reală. Jertfa euharistică e strâns legată cu jertfa din cer. Dar de la Taille vede şi o deosebire între aducerea de pe altar şi cea din cer. Pe altar, deşi nu se aduce în chip de jertfă actuală, ci de jertfă adusă odinioară, deci ca în cer, totuşi e adus de Biserică, închipuindu-se prin aceasta starea Lui de pasivitate din vremea distrugerii de pe Cruce.

Avantajul explicării Euharistiei ca aducere constă în faptul că pune jertfa euharistică într'o strânsă legătură cu cea continuă din cer, ne mai făcând din jertfa euharistică un act independent şi de fiecare dată nou. Deci nu se mai poate considera jertfa euharistică drept o jertfă a Bisericii, deosebită de Jertfa lui Hristos de pe Golgota, şi deci nu se mai poate vorbi aşa de mult nici de un merit special al ei. Pe de altă parte, jertfa euharistică ne mai având aceste înţelesuri juridice, ci fiind simplă continuare de aducere a Jertfei de pe Golgota, ca un rost esenţial al ei trebue să apară antrenarea credincioşilor în aducerea lui Hristos. Deci mântuirea lor nu se mai realizează în

95. Pr. Dr. O. Căciulă, *op. cit.*, pp. 295-298.
96. După Pr. Dr. O. Căciulă, *op. cit.*, pp. 299-300, unde rezumă ideile lui De la Taille din opera *Mysterium fidei*.

afară de ei, printr'un act strict juridic, ci printr'o participare a lor la jertfă.

Dar pe lângă avantagiile pomenite, Părintele O. Căciulă observă că explicația jertfei euharistice, ca aducere, are și desavantagii: ea nu corespunde sensului general al jertfei, căci jertfa trebue să fie o distrugere, o moarte. Dacă primele teorii pornesc dela o justă definiție generală a jertfei, dar n'au fost în stare s'o aplice Euharistiei, teoria din urmă nu ține seama de definiția jertfei care trebue să fie și o prefacere. Hristos, care se oferă în cer și e oferit pe altar, nefiind după teoria ultimă in starea de jertfă în care a fost pe Golgota, ci numai în starea de fostă jertfă, nu produce nici în viața credincioșilor, prin împărtășire, starea de mortificare a omului vechiu, pentru a învia cel nou. Euharistia nu mai are ca scop moartea și învierea cu Hristos. Aceasta stă în legătură cu lipsa elementului ascetic din catolicism. De altfel, nici teoriile celelalte nu vedeau o stare de jertfă actuală a lui Hristos. Creștinii se aduc și pe ei înșiși lui Dumnezeu împreună cu Hristos, fără o mortificare. Deși nu mai apare atât de pregnant, ideia că Hristos se aduce în Euharistie tot pentru un fel de merit dobândit exterior, printr'un echivalent juridic, nu a dispărut cu totul nici din această teorie. Iată o expresie în sensul acesta: «Preotul principal în sacrificiul Liturghiei este Mântuitorul nostru pururea viu, care continuă a se oferi, aplicându-ne fructele meritelor Sale» [97]). De aceea a pătruns și în teoria aceasta ideia despre tot atâtea oferiri repetate ale lui Hristos, câte Liturghii se săvârșesc, oferiri deosebite de cea continuă din cer, și cari își au toate meritul lor în favorul celor ce le săvârșesc, sau al celor pentru cari se săvârșesc [98]). Desigur, în afară de meritele ce li se aplică credincioșilor la aceste ocazii într'un mod extern, sau de cele pe cari și le câștigă ei înșiși oferindu-L, credincioșii mai au și o participare lăuntrică — e *un lucru care se accentuiază* în timpul mai nou — la jertfă. Dar lucru de remarcat e că, lipsind în această teorie ideia că Hristos continuă a se jertfi, ea a ajuns la ideia unei suferiri a credincioșilor nu cu Hristos, ci în locul lui Hristos. In acest sens se spune că suferă Corpul mistic al lui Hristos, dar nu și Hristos însuși.

Astfel, dacă Cochem spunea că credincioșii n'au nicio par-

97. Garrigou-Lagrange, *L'Oblation dans le corps mystique*, in «La Vie Spirituelle, tome 59, Nr. 1, Apr. 1939, p. 39.
98. Vonier, *La part des chrétiens*, etc.

ticipare la jertfă, că preotul îi substituie complect, acum se cade în altă extremă și se afirmă ideia că credincioșii complectează prin jertfa euharistică, jertfă care e propriu zis a lor, jertfa de pe Golgota. Sufletele «completează astfel în felul lor sacrificiul sacramental al Liturghiei, furnizând Mântuitorului o umanitate în plus în care El continuă în oarecare fel a suferi pentru păcătoși; în acest sens, Hristos este în agonie până la sfârșitul lumii, în membrele corpului Său mistic, și exsită astfel o nouă aplicare foarte fecundă a meritelor Sale trecute. Aceasta trebue să fie o bucurie de a gândi că Mântuitorul nostru nu mai suferă și că noi putem suferi în locul Său, pentru a mântui sufletele în El și prin El» [99]). Mândria proprie spiritului catolic, atinge aci culmile supreme. Noi nu mai participăm numai la jertfa Mântuitorului, fiind antrenați în ea, ci înlocuim jertfa lui Hristos cu jertfa noastră.

Spuneam înainte că teoriile distrucționiste, deslegând jertfa euharistică de cea din cer și de cea de pe Golgota, nu mai știu în ce să afle caracterul ei de jertfă, ajungând aproape la evaporarea ei. Teoriile oferirii pun în strânsă legătură oferirea euharistică cu cea din cer, dar nu mai văd în această oferire elementul de jertfă, adică de moarte. E aceeași evaporare a caracterului de jertfă a Euharistiei.

Tendința aceasta culminează în teoriile mai noi ale lui Joseph Krampf S. I. și Romano Guardini, cari nu mai vorbesc decât de prezența lui Hristos în Euharistie, nu de prezența Lui ca jertfă. După cel d'intâi, Hristos e prezent în Euharistie pentru a se oferi și a ne oferi împreună cu Sine și prin aceasta pentru a ne sfinți prin apropierea de Dumnezeu (Konsekrationstheorie), după al doilea în Euharistie omul se eliberează de subiectivism prin încadrarea în obiectiv, care e comunitatea, și în ultimă instanță în Hristos (W. Birnbaum, op. cit., pp. 96-101).

*

Pr. O. Căciulă formulează o explicare ortodoxă a jertfei euharistice, pe care o consideră că unește avantagiile ambelor feluri de teorii și corespunde și Sfinților Părinți. Hristos, spune P. C. Sa, este în cer necontenit «în stare de jertfă». Și așa se oferă Tatălui, mijlocind pentru lume. In starea aceasta de jertfă se înfățișează și pe altar, sub chipurile pâinii și vinului, pentru ca din pasivă, să devină activă, eficace pentru noi, prin împărtășirea noastră de ea și prin unirea jertfei noastre duhov-

99. Garrigou-Lagrange, *art. cit.*, p. 40.

niceşti cu ea. Prezenţa aceasta a Lui pe altar, în stare de jertfă, începe din momentul sfinţirii elementelor. Astfel pe altar nu are loc un nou act de jertfă, nici în sens de distrugere, nici de aducere. Preotul nici nu jertfeşte, nici nu aduce, ci prilejueşte prezenţa Jertfei lui Hristos pe altar. Astfel jertfa euharistică este o jertfă reală, deşi nu e vorba în ea nici de o distrugere, nici de o aducere momentană (căci El se află deja în cer în stare de jertfă, şi se aduce pururea în cer Tatălui). In Euharistie, Mântuitorul nu aduce lui Dumnezeu din nou Jertfa Sa de pe Cruce, pentrucă aducând-o pe aceea odată văzut, o aduce de atunci necontenit în cer, astfel că El e jertfa necontenită pentru păcatele noastre. Jertfa euharistică este aceeaşi pe care a adus-o Domnul la Cina cea de Taină şi aceeaşi pe care o aduce necontenit în cer, deci toate jertfele sunt una şi aceeaşi. Fiind prezent pe altar, Hristos coboară cerul pe pământ, iar prin împărtăşirea noastră ne urcă la cer.

Cel mai greu lucru e să înţelegem, cum se află Hristos în cer necontenit «în stare de jertfă», aflându-se totodată şi în stare de slavă? Pr. Căciulă se provoacă la Cina cea de Taină şi spune că aşa cum era atunci în mod tainic, neînţeles, mistic, în stare de jertfă, de junghiat, aşa e şi acum în cer. Iar pentru explicaţie recurge la cele «două moduri de existenţă» (la «cele două ipostasuri»?) aflătoare în El. «Dacă după modul de existenţă uman («după ipostasul uman»?), Domnul era supus timpului, astfel că la Cina cea de Taină mai avea lipsă de timp ca să se afle în starea de jertfă de pe Cruce, după modul de existentă divin («după ipostasul divin şi anume ca Dumnezeu»?), înaintea Căruia timpul nu înseamnă nimic, avea chiar din momentul Intrupării săpate în El toate Patimile pe cari avea să le sufere mai târziu, ca şi jertfa Crucii. Domnul trăind încă, era în starea jertfei, era o jertfă reală, cum s'a aflat mai târziu pe Cruce şi nu numai prin curăţia Lui sufletească, cum afirmă unii teologi apuseni» [100]).

Formularea Pr. Căciulă o socotim justă şi atotcuprinzătoare. Mai trebue doar adâncită puţin ideea «stării de jertfă», în care se află Hristos în cer. Recursul la cele două moduri de existenţă, «cele două ipostasuri» (cum se exprimă C. Sa impropriu), nu ni se pare fericit. Hristos nu s'a aflat la Cina cea de Taină şi nici acum în cer în starea de jertfă, după modul de existenţă divin. Nu cu divinitatea se jertfeşte Domnul nostru Iisus Hristos, ci cu umanitatea. O ideie mai fericită este aceea de moarte

100. *Op. cit.*, pp. 333-334.

mistică reală (nu simbolic, în sensul amintitelor teorii catolice), atât de obişnuită la Sf. Părinţi pentru a exprima starea culminantă de unire a omului cu Dumnezeu. Moartea aceasta este o auto-anulare, o autoîncetare a omenescului în faţa divinului, o auto-încetare a lucrărilor umane, pentru ca sufletul uman să se umple cu totul de divin, de lucrările dumnezeeşti. Trebuie să moară omenescul ca să crească dumnezeescul, cum zice Karvasin [101]. Hristos e într'o stare necontenită de anulare a Sa ca om în faţa lui Dumnezeu, cum a fost pe Cruce, omagiind astfel majestatea divină. Venind pe altar şi împărtăşindu-ni-se, ne atrage în aceeaşi anulare a Sa, făcându-ne să murim şi noi, ca totodată să vieze Dumnezeu deplin în noi, sau să viem cu adevărat. Aşa se înţelege, că moartea şi învierea sunt trăite simultan de creştin, precum sunt permanent şi în Hristos. Jertfa necontenită din cer a Domnului şi arătarea ei pe altar în timpul Liturghiei, creşte din Jertfa de pe Cruce, sau e continuarea aceleia, fără să aibă în această continuare un caracter sângeros. Chipurile pâinii şi vinului despărţite şi actele de junghiere şi vărsare săvârşite în ele, exprimă moartea mistică-reală a Domnului, ca o continuare a morţii sângeroase de pe Golgota. Astfel jertfa euharistică e într'un sens una cu Jertfa de pe Golgota, avându-şi totuşi caracterul ei propriu.

Pentru înţelegerea acestei morţi şi învieri permanente a lui Hristos, în care ne atrage şi pe noi, să mai stăruim puţin la conceptul de «moarte tainică», folosit în mod frecvent de Sf. Părinţi. După ei, omul ridicat pe treptele culminante ale trăirii duhovniceşti încearcă o moarte tainică a tuturor puterilor sale. Aceasta este o condiţie indispensabilă pentru a se umple de Dumnezeu, pentru a putea lucra Dumnezeu deplin în el [102]. Deci chiar prin această moarte tainică, benevolă, omul învie, participă deplin la Dumnezeu. Omul există cu adevărat prin participarea la Dumnezeu. «Dar prin această participare omul încetează de a fi, existând mereu în Dumnezeu. Trăind deplin el moare, şi murind el renaşte» [103].

---

101. *Sur les deux natures dans le Christ*, în rev. «Logos» cit., p. 89.

102. Sf. Maxim Mărturisitorul, Cap. despre dragoste, II, 62, în «Filocalia», II, p. 68: «Precum trupul murind se desparte de toate lucrurile vieţii, la fel şi mintea, murind, când ajunge la culmea rugăciunii, se desparte de toate cugetările lumii. Căci de nu moare cu această moarte, nu poate să se afle şi să trăiască în Dumnezeu». Vezi şi Cap. gnost., I, 67, în «Filocalia», II, p. 149; Răsp. c. Talasie, 54, în «Filocalia», III, pp. 228-231.

103. L. Karsavin, dela care luăm aceste cuvinte (Sur les deux natures dans le Christ, Logos, p. 90), spune că devenirea este astfel un mare

Intr'un mod cu totul desăvârșit se absoarbe Hristos ca om în fața Tatălui, ca necontenit să se mărească în Sine ca Dumnezeu. Deci Hristos a luat și El, ca om, asupra Sa, acest destin uman, ba încă l-a luat în modul cel mai desăvârșit, vrând să mărească pe Dumnezeu și să trăiască prin Dumnezeu, pentru ceilalți oameni, mai mult ca oricare om. Și omul credincios poate muri de moartea tainică ce-l îmbogățește, numai pentrucă se împărtășește de moartea lui Hristos. Desigur, moartea aceasta necontenită a lui Hristos e un mare mister. Euharistia se numește Jertfa de Taină și pentrucă înfățișează acest mister nepătruns al morții necontenite a lui Hristos, care e nedespărțită de starea Lui de înviere. Ea nu e numai o moarte morală, ci o moarte ontică 104). Ea nu e sub nivelul morții de pe Golgota, a cărei continuare neîntreruptă o reprezintă 105). Ea își păstrează aceeași deplinătate neînțeleasă, aceiași caracter de moarte prin cruce, aceeași intensitate manifestată pe Golgota

---

bine; prin ea ne îmbogățim, ea e condiția vieții. Dacă-i așa, zice el, oare «nu poate deveni și nu se poate îmbogăți etern și Dumnezeu, fără a se aneantiza și schimba? Nu se poate ridica El deasupra vieții și morții, ca să moară fără să moară și să viețuiască, fără să viețuiască? Dumnezeu viețuiește. El devine și moare, fiind totuși mereu desăvârșit, plin și viu. In acest sens, Fericitul Augustin numea pe Dumnezeu «status mobilis și motus stabilis». In acest sens ultimii Părinți răsăriteni vorbeau de mișcarea divină care nu turbură veșnica odihnă divină»! Lucrurile acestea sunt foarte misterioase. Fără a îndrăzni să ni le însușim, socotim că în ele e un oarecare adevăr care ne ajută să înțelegem cum Hristos, ca Om, e într'o necontenită stare de jertfire și înviere.

104. Tauler (Deuxième sermon pour la cinquième dimanche après la Trinité, trad. Hugueny, t. II, p. 22 și urm.), spune de oamenii ridicați la culmile vieții în Dumnezeu: «Când ei se scufundă în această mare fără fund, ei nu mai au nici cuvinte, nici gânduri determinate... Omul în acest moment se afundă așa de adânc în neantul său insondabil că nu mai reține nimic pentru sine..., și redă tot lui Dumnezeu, autorul a tot binele... acolo spiritul s'a pierdut în spiritul lui Dumnezeu... și totuși acest om devine un om așa de profund uman». Se descrie aci experiența morții mistice care e totodată înviere. Numai când omul ajunge la marginile ființei sale, se umple de Dumnezeu.

105. Odo Casel, *Mysteriengegenwart*, în «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft», VIII, 1928, p. 158: «Botezul dă, așadar, posibilitatea de a participa la moartea lui Hristos, deși Hristos cel transfigurat nu mai moare. Dar dacă e necesară o moarte *fizică* împreună cu El, desigur mai întâi trebue să moară fizic Hristos. Dar cum poate muri Acela care e în viață veșnică? Aci stăm pe pragul misterului! Cuvintele lui Pavel nu le putem ocoli; ele nu pot fi înțelese ca o împreună moarte morală, sau ca o simplă distribuire a efectelor morții lui Hristos. Nimenea nu poate muri împreună cu cineva, dacă nu moare întâi acel cineva. Dar întrucât moartea istorică a lui Hristos a trecut, nu poate fi vorba decât de o moarte mistică, dar de acea nu mai puțin reală. Căci creștinul trebue să moară

prin despărţirea sângelui de trup, deşi acum e nesângeroasă. Crucea şi despărţirea sângelui de trup rămân pecetea de ordin spiritual a acestei morţi tainice. De aceea omul se botează nu simplu în Moartea Domnului, ci în Sângele Lui, în Domnul crucificat şi se împărtăşeşte nu în mod general de moartea Lui, ci de Trupul şi Sângele Lui. Iisus aşa se primeşte spre a fi trăit: în Jertfa Lui neîncetată, ca răstignit şi în acelaşi timp ca înviat. Şi aşa L-ar simţi o desvoltată sensibilitate duhovnicească când s'ar împărtăşi de El în Taine[106]. Şi în acelaşi timp cel ce ar avea această sensibilitate, şi-ar sesiza şi moartea sa ontică, nu numai morală, întrucât poate peste tot să-şi trăiască conştient moartea sa. Hristos îşi continuă mereu starea Sa de jertfă, indiferent de săvârşirea dumnezeeştii Euharistii şi de împărtăşirea oamenilor din ea. Am zice că El moare în Sine şi învie în Sine necontenit, desigur într'o disponibilitate necontenită pentru ei. Dar când oamenii se împărtăşesc de Jertfa Lui, moartea Lui e o moarte şi o înviere în ei, cu ei. O moarte şi o înviere care provoacă şi moartea şi învierea lor, întâi pe planul ascuns, ontic, apoi, prin efortul lor îndelungat, pe planul

---

de fapt păcatului; de aceea trebue să fie reală şi moartea lui Hristos. Pe de altă parte aceasta nu poate fi o nouă moarte a lui Hristos, căci Hristos «a murit odată pentru totdeauna», aşa dar poate fi numai aşa că moartea istorică e iarăşi pusă înainte, făcută prezentă, ca păcătosul singuratic să fie scufundat în această moarte şi aşa să ajungă la viaţă pentru Dumnezeu».

106. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P. G. 91, col. 1360: ...fiecare dintre cei ce au crezut lui Hristos, după puterea, deprinderea şi calitatea virtuţii aflătoare în el, se răstigneşte şi răstigneşte împreună cu sine pe Hristos, răstignindu-se adică duhovniceşte împreună cu Hristos. Căci fiecare, după alt mod al virtuţii, îşi face răstignirea acomodată lui. Unul se răstigneşte numai păcatului cu fapta şi-l omoară pe acesta pironindu-l cu frica lui Dumnezeu. Altul se răstigneşte şi patimilor, vindecând şi puterile sufletului. Altul şi închipuirilor patimilor, nelăsând simţurile libere spre primirea vreuneia din nălucirile lor. Altul răstignindu-se leapădă şi relaţia de familiaritate naturală a simţurilor cu cele sensibile. Altul stinge prin Cruce şi toată mişcarea simţurilor, spre a nu mai avea în sine nimic ce se lucrează în chip natural; altul se odihneşte cu totul şi de însăşi lucrarea minţii, şi ca să spun ceva mai înalt, unul răstignindu-se filosofiei făptuitoare prin nepătimire, se mută la contemplaţia naturală în duh, ca dela Trupul lui Hristos la sufletul lui; altul omorându-se şi contemplaţiei naturale, prin lepădarea contemplării lucrurilor cu mintea, se mută la înţelegerea tainică (mistagogia) unitară şi simplă a ştiinţei de Dumnezeu, ca dela sufletul la mintea lui Hristos; altul se ridică tainic şi dela aceasta prin totală negaţie, la negrăita indeterminare negativă, ca dela mintea lui Hristos la dumnezeirea Lui. Fiecare având pe Hristos după puterea lui şi după harul Duhului dat lui... jertfeşte Mielul şi se împărtăşeşte de carnea Lui şi se satură de Iisus».

vieţii conştiente. Astfel, la baza întregii vieţi de mortificare ascetică şi de unire tainică a omului cu Dumnezeu, stă moartea şi învierea tainică a Domnului, de care ne împărtăşim prin Sfintele Taine [107]).

Deci în Euharistie se produce întâlnirea noastră cu Hristos, sau atragerea noastră cu voia în actul morţii şi învierii Sale tainice, care este continuarea morţii şi învierii Sale istorice [108]). Actul extern al tainei, fără să indice şi să cuprindă o moarte ca cea istorică a lui Hristos, indică totuşi o moarte reală dar tai-

107. «Moarte mistică» numeşte şi Odo Casel moartea în continuare a Domnului, dar nu merge până la capăt într'o explicare a ei. Intr'un loc zice: «Domnul a devenit prin Patimă Duh; de aceea trebue să trăim şi noi împreună cu El patima mistică. El a devenit prin Patimă Duh şi de aceea suntem umpluţi şi noi de Duh prin patima mistică în Botez şi prin învierea pneumatică ce răsare din ea» (*Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1935, p. 34). Iar în alt loc, încercând o explicaţie, se opreşte la indicaţia enigmatică şi generală că e o moarte sacramentală. Intâi determină Patima Domnului din cer, cam la fel cu ce am spus noi: «Patima nu apare acum ca o dispariţie din faţa lumii, ca un naufragiu al tuturor planurilor lui Iisus, ci ca o trecere la învierea slăvită şi la şederea de-a-dreapta Tatălui ca Impărat şi Arhiereu veşnic» (*Mysteriengegenwart*, p. 156). Apoi descriind taina ca o unire cu Domnul care pătimeşte şi învie, zice: «O unitate cu Domnul transfigurat n'ar ajunge, pentrucă Domnul a fost mai intâi Mântuitor în starea de chenoză şi păcătoşii trebue să meargă întâi la Mântuitorul şi Răscumpărătorul. Ei nu pot merge îndată la Domnul transfigurat, ci trebue să moară întâi păcatului şi lumii, în imitarea şi în puterea Domnului răstignit...» (op. cit., p. 157). Aci arată că întrucât omul nu se poate desăvârşi decât în etape, Hristos face drumul cu ei, începe dela Moartea Sa, o retrăieşte pe aceasta, dându-le din Sine întâi energia acestei stări. Până aici avem o explicaţie justă, mulţumitoare. Dar când vrea să ne explice în ce constă această împreună moarte a lui Hristos cu omul, Odo Casel nu mai păşeşte aşa de clar şi de sigur. Spune doar în general că e o moarte «mistică», adăugând că aceasta e o moarte «sacramentală». Dar o identificare a morţii mistice cu moartea sacramentală lasă impresia că Hristos nu s'ar jertfi în cer atunci când nu se împărtăşeşte cineva în taine de El. «Cum însă poate muri Acela care e viaţa veşnică? Aci stăm în pragul misterului... Intrucât moartea istorică a lui Hristos a trecut, nu poate fi vorba decât de o moarte mistică, dar nu mai puţin reală. Căci creştinul trebue să moară real păcatului; de aceea trebue să fie şi moartea lui Hristos reală. Pe de altă parte nu poate fi o nouă moarte a lui Hristos, căci Hristos a murit «odată pentru totdeauna»; se poate numai ca moartea lui Hristos să fie iarăşi pusă înainte, făcută prezentă, ca păcătosul singuratec să fie scufundat în ea şi aşa să ajungă la viaţă pentru Dumnezeu. Cum se poate întâmpla însă aceasta? Inţelepciunea lui Dumnezeu a aflat calea *sacramentală*» (*Mysteriengegenwart*, p. 158).

108. Pr. Dr. O. Căciulă, *op. cit.*, pp. 334-335: «Astfel stând lucrurile, rămâne sigur că jertfa din cer a Mântuitorului este jertfă adevărată, dar pasivă (sacrificium passivum). Ca ea să devină jertfă activă, are lipsă de contribuţia noastră activă. Intr'adevăr, când jertfa Domnului prin îm-

nică, precum indică și o înviere reală, dar tainică. «Misterul lui Hristos, care s'a săvârșit cu Domnul în adevăr deplin, istoric și substanțial, se săvârșește cu *noi în forme figurate*, simbolice, cari însă nu sunt chipuri pur externe, ci sunt umplute de realitatea vieții celei noi, mijlocită nouă de Hristos. Această participare sui generis la viața cu Hristos care pe de o parte e simbolică, pe de alta reală, o numesc cei vechi «mistică». Ea e ceva intermediar între chipul pur extern și realitatea pură» [109]).

Omul e atras nu în moartea sângeroasă de pe Golgota a Domnului, pentrucă aceea aparține trecutului, ci în moartea mistică, care durează veșnic în cer, dar care nu e decât prelungirea celei de pe Golgota și care produce o moarte reală tainică a omului și o înviere reală în Dumnezeu. Deaceea spune Sf. Ap. Pavel că noi, murind cu Hristos în Botez, avem viața cu Hristos «ascunsă în Dumnezeu» (Colos. 3, 1-4). Prin fiecare Taină se produce în noi această moarte și înviere. Prin fiecare intrăm în acel veșnic «ritm în două timpuri» [110]) al lui Hristos. Noi începem în fiecare prin sfârșit, cum zice Cabasila, pentrucă înainte de a ne renaște, trebue să murim trecutului [111]). «In această imitație figurată a patimii lui Hristos, noi murim, repetăm cu Hristos ordinea regresivă, care este pentru noi cea veritabilă în toată viața sacramentală: moartea-nașterea, confirmațiunea sacră, uniunea perfectă. Noi trebue să începem prin sfârșit pentrucă înainte de a ne renaște, trebue să murim trecutului, să

---

părtășire devine jertfă a noastră, ea se preface din pasivă în activă, mijlocind la Dumnezeul Cel Ceresc pentru mântuirea noastră. Pentrucă prin împărtășirea de Jertfa lui Hristos nu numai Jertfa Lui devine jertfa noastră, în stare să șteargă păcatele noastre, ci și jertfa noastră personală duhovnicească se unește cu Jertfa lui Hristos, împreună cu care se aduce real lui Dumnezeu pe altarul ceresc, astfel încât opera mântuitoare și anume mântuirea noastră se realizează nu în chip necesar și magic, cum își închipuie mulți, ci, dimpotrivă, ca un rezultat ce e pe de o parte al bunătății dumnezeești, pe de alta al colaborării omenești».

109. Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, p. 33. Sf. Ciril din Ierusalim explică cuvintele lui Pavel, Rom. 6, 3 și urm., astfel: «O minunată și neînțeleasă faptă: nu în realitatea (naturală) am murit noi, nu în realitate am fost îngropați și nu în realitate am înviat după Răstignire, ci a fost o imitare în chip, dar mântuirea a fost realitate. Hristos a fost în realitate răstignit, în realitate îngropat și în realitate a înviat, și toate acestea ni le-a dăruit El nouă, ca noi, prin împărtășirea de imitarea Patimei Sale, să câștigăm în realitate mântuirea» (Cateh. 2 mistag. 5 și urm.).

110. Lot-Borodine, *La grace deifiante de sacraments, d'aprèe Nicolas Cabasilas, în* «Revue des Sciences philosoph. et theolog.», XXV année, (1936), p. 307.

111. *Viața în Hristos*, p. 27.

fim eliberați de blestemul vechiu. Sângele curățitor al lui Hristos, iată forța destructivă a păcatului. Ori, apa băii sfinte în care suntem scufundați, are valoarea sacramentală a acestui Sânge... Toată viața în creștinism începe prin cruce. Crucea e ridicată pe pragul vieții noi». Orice început e **crucial**, în sensul literal al cuvântului. Deci orice Taină începe și ea prin cruce, ca să sfârșească în înviere. Cabasila spune că ultima treaptă pentru Iisus e prima pentru noi [112]). Ultima treaptă pe care coboară Iisus la noi e de fapt moartea și dela ea pornim noi în sus, împreună cu El. Antinomia aceasta trăită e proprie tainei. «Antinomia esențială, pusă în lumină de Apostolul Neamurilor, domină toată gândirea sacramentală, pe care trebue să o adâncim până în profunzimile ei ascunse. Polii opuși ai **morții-îngropării** și ai **vieții-învierii**, marchează două centre de atracție cari, harismatic apropiați, nu formează decât unul: patima expiatoare culminând în Invierea lui Hristos. Fiecare Taină rezumă și actualizează toată economia, dela Intrupare-coborîre-Moarte-coborîre și mai adâncă — până la Inviere și anume, nu numai ca o rememorare ci ca o retrăire de către Hristos în cer și cu El și de către credinciosul în Taina pe care o primește. E aci transpus în ordinea rituală același proces al îndumnezeirii omului, ultima și sublima împlinire a întrupării. Dar singură Invierea Cuvântului confirmă și recreează privilegiul primar al omului, nemuritor și diform în virtutea voinței suverane însăși» [113]).

De aceea se poate spune că Tainele curg din Moartea Domnului, sau că au ca centru Euharistia, care ne înfățișează și ne dă, în modul cel mai deplin pe Mântuitorul jertfit și înviat. «Patima, învierea, eliberează această făptură de moartea permanentă, plata greșelii. Ea o încorporează definitiv în Dumnezeu, cu harul fără pereche al vieții nemuritoare în marile taine ale inițierii. Fluxul nesecat al grației a țâșnit din coasta străpunsă pe Cruce prin lovitura lancei simbolice a sutașului roman. Acolo, pe Golgota, s'a născut Sponsa Verbi, concepută dela întrupare, botezată, curățită și unsă prin focul Duhului în foișor. Ea se naște din Moartea lui Hristos, ea e sfințită întru slavă. De pe altarul Jertfei, unde moare și învie Mielul lui Dumnezeu, curge seva făcătoare, care circulă în toate părțile Trupului tainic și care, fără încetare, o însuflețește și o hrănește» [114]).

In Moartea tainică-reală a Domnului sunt atrași prin Eu-

---

112. Lot-Borodine, art. în rev. cit., p. 307.
113. Lot-Borodine, *La grace deifiante*, p. 306.
114. Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentale de l'Orient*, în rev. cit., XXIV année, 1935, p. 667.

haristie toți credincioșii, trăgându-și din ea puterea pentru necontenita mortificare și înviere a lor. Și cum această moarte tainică este continuarea sau tulpina ce crește din Jertfa de pe Golgota, din acea rădăcină se susține moartea și învierea necontenită în toate mădularele Bisericii, în toate ramurile cuvântătoare ale marelui pom al vieții, care este Biserica, ce crește din Hristos.

Așa vede Euharistia și Arseniev: ca prezență a Domnului în realitatea morții, dar și a slavei Lui. «Intr'un cuvânt, Mielul lui Dumnezeu, oferindu-se voluntar ca jertfă, este centrul întregii Liturghii. Și în același timp, cum am văzut, acest Domn care suferă este deasemenea Domnul viu, slăvit și înviat; și Euharistia este întreagă iluminată de razele slavei Sale, de razele Invierii Sale». Sau: «Ea nu este o simplă amintire; moartea Domnului este așezată în fața noastră într'un mod foarte real, într'o realitate străpungătoare, ca o prezență foarte concretă, doborîtoare, autentică. Sau, mai bine zis, noi suntem ridicați deasupra planului nostru omenesc și terestru pentru a contempla Mielul lui Dumnezeu, oferindu-se perpetuu înaintea Tatălui. El a suferit odată pe pământ și oferă continuu moartea Sa pe altarul ceresc... Euharistia noastră este adevărata reprezentare a Jertfei Sale reale și continue, oferită odată pentru toți pe pământ — pe Golgota —, și prezentată perpetuu în favoarea noastră în eternitate. Nu că El coboară până la noi, ci noi suntem ridicați la Mielul lui Dumnezeu, care se oferă perpetuu» 115).

Astfel, prin Euharistie credinciosul ortodox se pune în contact cu însuși Hristos Cel din ceruri și cu însăși moartea Lui de pe Cruce, pentru ca aceasta să-și facă și în el efectele din umanitatea lui Hristos. Hristos și Jertfa Lui sunt trăite cu toată intensitatea prezenței lor. Biserica nu e simțită nicidecum ca o interpusă între Hristos cel jertfit și credincios, ci tocmai prezența Domnului și a Jertfei Lui susține și dă viață Bisericii 116).

c) Efectele Euharistiei ca jertfă și ca taină.

1. La catolici.

Atât catolicii cât și ortodocșii afirmă că efectele Euharistiei ca jertfă sunt identice cu efectele Jertfei de pe Cruce, dar

115. *Sens de l'Eucharistie selon l'Eglise orthodoxe*, în «Revue Apologétique», 1937, tome LXIV, pp. 709, 711.

116. De concepția aceasta se apropie în timpul mai nou concepția benedictină despre Liturghie ca mister, cunoscută în expunerile unuia din

nu în general pentru lumea întreagă, pe planul obiectiv, ci cu referire specială la Biserică și la persoanele cari asistă, se împărtășesc și se pomenesc.

Deci aci ne vom întâlni iarăși cu învățătura celor două Biserici despre sensul Jertfei de pe Cruce al Domnului, sau al operei Lui de răscumpărare. Biserica Romano-Catolică va explica efectele jertfei euharistice în acelaș sens juridic ca și ale Jertfei de pe Golgota, la care se va adăuga și un sens moral. Deci va spune că Domnul, încredințându-se Bisericii și credincioșilor spre a fi oferit, trece asupra lor meritul Jertfei Sale. Pe lângă aceasta, credincioșii adăugându-și și jertfa lor personală la Jertfa Domnului, câștigă și un merit propriu. Meritul lui Hristos care li se atribuie și meritul propriu ce și-l câștigă, li se face cauza diferitelor bunuri spirituale și materiale dela Dumnezeu. In plus de aceasta, faptul că stau în preajma lui Hristos, care se jertfește, și faptul că aduc și ei o jertfă, produce și o înrâurire morală asupra credincioșilor. Se afirmă în special că ei se umplu de aceeași simțire de supunere față de Tatăl, pe care o are Iisus Hristos aducându-se. Mai în concret, efectele jertfei euharistice sunt următoarele: Prin jertfa euharistică se laudă mărirea lui Dumnezeu. Ceea ce face necontenit în cer Hristos, sunt antrenați să facă acum și credincioșii, jertfindu-se și ei cu Hristos. Deaceea ea e o **jertfă de laudă**, de cinstire, de adorare, de mulțumire, adusă pentru anumiți și de anumiți credincioși. Dar prin aceasta se obține bunăvoința, dragostea lui Dumnezeu, care vede pe oameni uniți cu Fiul Său în mărirea ce I-o aduc prin această jertfă.

Drept aceea ea e și o **jertfă de împăcare** a lui Dumnezeu. Prin ea deci se extinde asupra oamenilor, cari asistă și pentru care se fac rugăciuni, mila și iertarea obținută dela Dumnezeu prin Jertfa de pe Cruce a lui Iisus Hristos, ca și toate bunurile ce ne pot veni dela Dumnezeu.

Știind aceasta, Biserica și credincioșii adresează și felurite rugăciuni lui Dumnezeu, aducând această jertfă și aducându-se împreună cu ea. Deci Euharistia e și o **jertfă de cerere**. Ceea ce se cere în primul rând este iertarea de păcate. Dar păcatele se iartă numai indirect, nu direct ca la Botez și Pocăință; adică numai întrucât credincioșii primesc puterea căinței și a altor

---

reprezentanții acestei concepții: Odo Casel. Apropierea acesteia de concepția ortodoxă se face prin întoarcerea ei la concepția primelor veacuri creștine (vezi la W. Birnbaum, *op. cit.*, pp. 97-103); apropierile și deosebirile dintre concepția benedictină și cea ortodoxă sunt expuse în scrierea lui Nic. Arseniev, *Ostkirche und Mystik*, München, 1925.

virtuţi. Apoi se cer şi alte bunuri duhovniceşti şi trupeşti. Dar şi ele se dau numai indirect, prin îndreptarea omului. Jertfa euharistică mai aduce şi împlinirea intenţiunii speciale a celui sau a celor pentru cari se aduce.

Producându-şi efectul în modul acesta juridic, catolicismul poate separa destul de precis Euharistia ca jertfă de Euharistia ca taină, şi efectele ei ca jertfă de efectele ei ca taină. Credinciosul, până nu se împărtăşeşte, se bucură numai de roadele ei ca jertfă, deci nu se uneşte cu ea cu o eficienţă ontologică, iar când se împărtăşeşte, încetează cumva de a o primi ca jertfă, deci o primeşte numai ca taină, neproducând în el moartea împreună cu Hristos, ca un eveniment mistic-ontologic. Efectele Euharistiei ca taină sunt, după catolici, următoarele:

Prin împărtăşire, Hristos se dă credincioşilor spre mâncare şi băutură duhovnicească. Ceea ce este mâncarea şi băutura pământească pentru trup, aceea este Euharistia pentru suflet. Deosebirea e că din pricina naturii nepieritoare a mâncării euharistice, nu ea se transformă în substanţa celui ce o primeşte, ci acesta se preface în Trupul lui Hristos.

Deci precum mâncarea trupească nu se dă unui mort, ci unuia viu ca să trăiască, tot aşa şi Euharistia nu e destinată să trezească pe cineva din moarte la viaţă, ci să susţină viaţa existentă şi s'o hrănească. Deaceea Euharistia nu se dă în primul rând spre iertarea păcatelor.

Unindu-se real-mistic cu Hristos, ea susţine, desăvârşeşte, hrăneşte şi sporeşte viaţa duhovnicească a sufletului. Unirea sufletului cu Hristos există şi de mai nainte, dar Euharistia o întăreşte şi o desăvârşeşte prin legătura iubirii. E o unire care durează şi după desfacerea chipurilor de pâine şi vin. E o unire morală, nu ipostatică sau substanţială, care ar anula persoana sau natura omului. Prin ea se desăvârşeşte încorporarea în Hristos şi în Trupul Său mistic, realizată la Botez. Dar prin aceasta ea aduce şi o unire cu întreaga Sf. Treime. E cea mai înaltă unire ce se poate realiza pe pământ între creatură şi Dumnezeu, e arvuna unirii cereşti. Prin această unire se sporeşte harul şi aptitudinile spre virtute, date de Hristos. In special ea aprinde şi hrăneşte iubirea faţă de Hristos. Pentrucă Euharistia realizează comuniunea de iubire cu Hristos ,ea şterge păcatele noastre veniale, cari împiedică deplina comuniune. Ea le şterge nu numai indirect, întrucât trezeşte căinţa, ci şi direct, dacă nu e în cel ce se împărtăşeşte o aplecare spre păcatele uşoare. Fiindcă hrăneşte viaţa spirituală, fereşte de păcatele de moarte, cari ar distruge-o pe aceea. Aceasta mai ales prin

faptul că unirea cu Hristos, Cel ce se jertfește, întreține în om o încordare spre mortificare după omul cel vechiu. Deaceea Euharistia produce o persistență în har și prin aceasta ea e arvuna slavei și fericirii cerești. Intrucât Euharistia e un ospăț ceresc, ea umple sufletul de dulceața cerească, de mângâiere și pace, de entuziasm sfânt și de plăcere pentru tot binele. Topind ridicările patimilor, ea luminează firea și o face în stare de înțelegerea tainelor dumnezeești, de cunoașterea adevărului. Dar fiindcă Trupul lui Hristos e primit în trupul nostru, Euharistia are un efect mântuitor, nu numai indirect, ci direct și asupra trupului nostru. Chiar după desfacerea chipurilor de pâine și vin, unirea cu Hristos are ca urmare o unire moral-mistică a trupului nostru cu Trupul lui Hristos. Fiindcă a intrat în contact cu Trupul Domnului, trupul nostru a dobândit o anumită demnitate și sfințenie, un fel de înrudire cu Trupul lui Hristos. In urma acestei uniri cu Hristos, trupul nostru ia forma după chipul Trupului Său, pe de o parte, prin slăbirea poftelor, pe de alta prin primirea unui drept special la învierea întru slavă. Toate aceste roade se dau în măsuri diferite, după gradul de pregătire și de progres duhovnicesc al celor ce se împărtășesc, după gradul de colaborare cu darurile obținute.

2. La ortodocși.

Pentru ortodocși Jertfa de pe Golgota, neepuizându-și sensul într'o satisfacere juridică a dreptății divine, ce aduce lui Hristos un merit pe care îl trece în Euharistie asupra credincioșilor, ci având pe lângă rostul de mărire a lui Dumnezeu și pe acela ontologic de moarte voluntară a omului purtător de afecte, ca să învie întru nestricăciune, în Euharistie ca jertfă se săvârșește exact acest act de Hristos cu Biserica Sa în general și cu credincioșii cari asistă și pentru cari se fac rugăciuni.

Deci ortodocșii nu mai fac o separație atât de netă între Euharistie ca jertfă și Euharistie ca taină. Dacă Hristos continuă Jertfa Sa pe altare ca să atragă tainic în moartea Sa pe oameni, aceștia trebue să se împărtășească de ea. Altfel se jertfește zadarnic. Chiar Euharistia ca jertfă își produce efectul prin împărtășanie. Deaceea în Biserica veche se împărtășeau toți credincioșii de fiecare dată. Azi trebue să se împărtășească cel puțin preotul, ceeace n'ar fi necesar la catolici. Dar preotul reprezintă Biserica. Astfel, prin jertfa euharistică a Domnului se întreține în Biserică, în Trupul tainic al Domnului, necontenit evenimentul morții mistice împreună cu Hristos și, întrucât jertfa Domnului în cer e nedespărțită de starea Lui de înviere,

şi evenimentul Invierii şi prin aceasta acţiunea de îndumnezeire. Trupul tainic al Domnului trăeşte astfel, ca pe un flux şi reflux necontenit, moartea şi învierea mistică împreună cu Domnul. De aci trăsătura ascetică a spiritualităţii ortodoxe, împreunată însă indisolubil cu bucuria învierii [117]). Deaceea, timpurile de suferinţă, cari au venit deseori în trecut peste această Biserică, au avut o profundă semnificaţie. Viaţa se înnoeşte numai din suferinţă, din moarte. De aceea se jertfeşte Hristos necontenit înlăuntrul trupului tainic al Bisericii şi hrăneşte cu Trupul Său jertfit Biserica pentru a întreţine şi spori mereu viaţa îndumnezeită în ea. Trupul euharistic, trupul îndumnezeit al Domnului, întreţine ca mâncare Trupul tainic al Lui, deci unitatea credincioşilor între ei şi între ei şi Hristos [118]). In

117. *Nic. Arseniev, Ortodoxie, Catolicism, Protestantism* (rus.), p. 12: «Dar această bucurie nu e unilaterală, ci o bucurie care izvorăşte din participarea la Patima lui Hristos, din răstignirea împreună cu El, din Crucea Lui... Deaceea idealul vieţii creştine pentru concepţia ortodoxă este totodată înveselitor şi ascetic, înveselitor tocmai pentrucă se naşte din Cruce, din moartea cu Hristos, din răstignirea cu Hristos, pentru a trăi cu Hristos într'o viaţă înnoită».

118. Deaceea creştinii dela început se împărtăşeau în fiecare zi (Fapte 2, 42, 46-47). Prin aceasta ei se menţineau ca «un singur suflet». «Cu alte cuvinte primii creştini întreţineau de fapt, prin Euharistie, apartenenţa lor la Biserică ca trup al lui Hristos, intrând prin această Taină în uniune reală unul cu altul şi cu Hristos. Ei făceau din Euharistie centrul întregii lor vieţi, socotind tot restul ca o pregătire pentru ea. Ei prin aceasta se făceau mădulare reale ale Trupului lui Hristos, ale Bisericii... Ca dovadă a faptului că participând la Liturghie, primii creştini se împărtăşeau toţi, serveşte canonul 9 Apostolic şi 2 al Sinodului din Antiohia. Aceste două canoane poruncesc să se scoată din comunitatea bisericească toţi aceia cari participând la Liturghie nu se împărtăşesc» (A. Volcov, *Othod Vaticana ot osnov hristianstva*, în «Jurnal Moscovskoi Patriarhii», Nr. 2 (Febr. 1951), p. 33).

Sfântul Ioan Gură de Aur consideră participarea la Liturghie a credincioşilor ca o datorie de a participa şi la împărtăşanie. Cine participă la aducerea jertfei, prin urmare, trebue să se şi împărtăşească de ea. Liturghia credincioşilor e o acţiune unitară, la care credinciosul nu numai asistă, ci participă şi trebue să participe până la capăt. Altfel, dacă se consideră nevrednic de împărtăşanie, să se considere nevrednic şi de aducerea jertfei şi să iasă cu cei ce sunt sub canon de pocăinţă, adică la sfârşitul Liturghiei catehumenilor.

Iată cuvintele Sf. Ioan Gură de Aur, Omil. III la Ef., P. G. 62, col. 28-30: «Nu vedeţi că şi în timpul nostru câte sunt de prisos şi câte netrebuincioase, se taie şi se desfac?... Deci să nu ne semeţim că am devenit odată ai trupului... Când trupul nu participă la hrana aceasta, când porii se închid, devin morţi... Aşa şi noi când ne închidem urechile, se face mult sufletul, când nu ne împărtăşim de hrana duhovnicească, când ne întinează anumite răutăţi în loc de sucuri stricate, toate acestea nasc o boală cruntă, o boală care lucrează...

cadrul Trupului tainic al Domnului toţi credincioşii participă la fructele jertfii liturgice. Participă într'un anumit fel şi cei morţi cu păcate, întrucât rămân şi ei până la judecata din urmă într'o legătură cu Biserica. Jertfa deci se aduce şi pentru ei. Căci Biserica ce se umple mereu de viaţa lui Dumnezeu prin moartea tainică cu care preamăreşte pe Tatăl, întinde şi spre ei fluxul acestei vieţi, prin vehicolul rugăciunilor. Dar şi Sfinţii din cer

---

Pe mulţi îi văd împărtăşindu-se de Trupul lui Hristos simplu şi cum se nimereşte şi mai mult din obişnuinţă şi lege, decât din cugetare şi înţelegere. De vine, zice, timpul Sf. Patruzecimi, oricum ai fi împărtăşeşte-te de taine; la fel de vine ziua Epifaniei. Dar nu acesta e timpul împărtăşirii. Căci nu Epifania, nici Patruzecimea face vrednici de apropiere, ci sinceritatea şi curăţia sufletului. *Cu acestea apropie-te pururea, fără acestea niciodată.* Multă anomalie văd aci. In celelalte timpuri, chiar de sunteţi adeseori curaţi, nu vă apropiaţi. Iar la Paşti, chiar dacă aţi îndrăznit un mare rău, vă apropiaţi. O, ce obişnuinţă! O, ce judecată! *Se aduce zadarnic jertfa zilnică, am stat degeaba lângă altar, nimenea nu se împărtăşeşte.* Acestea nu le zic pentru ca să vă împărtăşiţi pur şi simplu, ci ca să vă faceţi pe voi vrednici. Nu eşti vrednic de jertfă, nici de împărtăşire? *Dar atunci nici de rugăciune.* Auzi pe vestitorul stând şi spunând: «Câţi sunteţi în pocăinţă, ieşiţi toţi». *Câţi nu se împărtăşesc sunt în pocăinţă.* De eşti dintre cei în pocăinţă, nu trebue să te împărtăşeşti. *Căci cel ce nu se împărtăşeşte, e dintre cei în pocăinţă.* Dece deci zice: «Ieşiţi cei ce nu puteţi să vă rugaţi», iar tu stai fără ruşine? *Sau nu eşti dintre aceştia, ci dintre cei ce se pot împărtăşi şi n'ai nicio grijă?* Ia seama, te rog. E aci masa împărătească, îngerii slujesc la masă, însuşi împăratul e de faţă şi tu stai nepăsător? Iţi sunt murdare hainele şi tu n'ai nic'o grijă? Sau îţi sunt curate? Dar atunci apropie-te şi te împărtăşeşte. Vine în fiecare zi să vadă pe cei aşezaţi, vorbeşte cu toţi. Şi acum spune în conştiinţă: Prieteni, cum staţi aci neavând haină de nuntă? Nu zice: de ce te-ai aşezat, ci spune că e nevrednic dinainte de aşezare şi de intrare, căci n'a zis: de ce te-ai aşezat? ci de ce-ai intrat? Acestea le spune şi acum către noi toţi care stăm cu îndrăzneală şi fără ruşine. *Căci tot cel ce nu se împărtăşeşte stă fără ruşine şi cu îndrăzneală...* Precum deci nu trebue să fie prezent niciunul dintre neinvitaţi, aşa nici dintre invitaţi şi întinaţi. Spune mie, dacă cineva chemat la masă, şi-ar spăla mâinile şi s'ar aşeza şi ar fi gata de mâncare, dar pe urmă nu se împărtăşeşte, nu ofensează pe cel ce l-a chemat? Aşa şi tu ai venit, ai cântat imnul cu toţi, ai mărturisit cu toţi că eşti dintre cei vrednici, să nu ieşi cu cei nevrednici. Cum ai rămas şi nu te împărtăşeşti de masă? Sunt nevrednic, zice. Dar atunci şi de comuniunea aceea din rugăciuni. Nu numai prin cele ce stau înainte, ci şi prin cântările acelea coboară totdeauna Duhul... Nu erau vrednici nici de intrare. Dar după aceea au intrat şi au văzut unde stă Dumnezeu. Deci ţi-e permis să intri şi să vezi. Dar cum vine de faţă, pleacă. Nu-ţi este îngăduit ţie mai mult decât catehumenului... Să nu învinovăţim neputinţa, să nu învinovăţim firea, ci mai degrabă ne face nevrednici».

Zonara şi Balsamon pun canoanele amintite (9 Apostolic şi 2 Antiohian) în acord cu canonul Apostolic 8, care cere ca toţi şi mai ales cei hirotoniţi, ce nu se împărtăşesc de fiecare dată la Liturghie, să spună

se împărtăşesc de Jertfa lui Hristos, întrucât prin ea se întreţine în ei moartea tainică spre lauda lui Dumnezeu, din care sunt ridicaţi spre şi mai mare slavă, ca astfel să se roage cu şi mai mult efect pentru noi [119]).

Transformarea Liturghiei în simplu spectacol sau audiţie a început la catolici, ca să se desăvârşească la protestanţi. Liturghia nu e în esenţă nici acţiune exterioară nouă, nici predică, nici rugăciunea, ci acţiune care angajează întregul Trup tainic al Domnului, acţiune comună.

Dealtfel, putem şi noi spune că jertfa euharistică este o jertfă de laudă a lui Dumnezeu, de împăcare a Lui şi de cerere, căci jertfa lui Hristos pentru noi şi a noastră împreunare cu a Lui are aceste însuşiri.

Dar de efectele acestea se bucură credincioşii şi mai deplin, când se împărtăşesc de Euharistie. Astfel, între efectele euharistice ca jertfă şi între efectele ei ca taină, e numai o deosebire de grad în ce priveşte pe credincios.

Unirea cu Hristos care moare şi învie, producând şi întreţinând în credincios o moarte tainică a omului vechiu şi o înviere cu Hristos, îl face să se împărtăşească anticipativ şi ascuns de tot ce este în Hristos în urma jertfii Sale de pe Golgota. In ascunsul lui e sălăşluită viaţa nestricăcioasă a lui Hristos care-l curăţă de păcatele uşoare ce au rămas poate după mărturisire, îi dă putere să persiste într'o viaţă duhovnicească mai înaltă şi îi este ca un antidot al învierii şi al vieţii veşnice. Toată forţa de mortificare după omul vechiu :omul păcatului, toată lupta cu patimile şi experienţa fericită a înnoirii, îi vine creştinului din Sfânta Impărtăşanie. Noi ne împărtăşim de Trupul îndumnezeit al Domnului, de Trupul în care s'a sălăşluit plenitudinea dumnezeirii, pentru ca să ne îndumnezeim şi noi, la început în ascunsul nostru ontic, apoi treptat în viaţa noastră conştientă, în măsura colaborării noastre.

---

pricina în felul următor: toţi trebue să se împărtăşească totdeauna în principiu, iar cei ce nu se împărtăşesc să spună pricina (*Pidalion,* Neamţu, 1844, pp. 10-11).

Pidalionul (p. 11) citează pentru împărtăşirea deasă şi pe Ambrosie, apoi pe Sf. Ioan Gură de Aur, Omilia 6 la Epist. Rom., Omilia 51 la Epist. Evrei, Omilia 5 la Epist către Timotei, Cuv. către Filogonie, Cuv. despre Post, etc. Apoi pe Vasile cel Mare în Ep. c. Cezareea Patrichia şi în Cuv. I, pentru Botez.

119. Moartea mistică e o culme a vieţii spirituale pe care o trăiesc în special în cer cei desăvârşiţi. Aceasta e pătimirea îndumnezeirii, încetarea puterilor naturale, de care vorbeşte Sf. Maxim Mărturisitorul.

In acest sens se rezolvă probabil problema pomenirii Sfinţilor în legătură cu jertfa liturgică.

3. La Protestanți.

Deși după concepția lor despre taine, protestanții ar trebui să spună că Euharistia nu e decât reînnoirea gajului primit de om la Botez, că e iertat de păcate, dar nu transformat, totuși în practică vorbesc și ei azi de anumite efecte ale Euharistiei. Intrucât Domnul se dă în Euharistie ca cel ce moare, «provoacă și pe credincioși la jertfa frățească în comunitate». Astfel «Hristos vrea să fie prezent în ai Săi pentru a conduce și ajuta pe frați». Prin aceasta Euharistia este «sacramentul comuniunii Sfinților (communio sanctorum), al comunității» [120]. Persistând în paradoxul lor fundamental, totuși protestanții afirmă că credincioșii rămân și în această comuniune cu Hristos și între olaltă, păcătoși. Aceasta, pentrucă de fapt nu are loc o împărtășire de însuși Trupul Domnului, care rămâne transcendent existenței pământești a omului. Impărtășirea de Hristos care se jertfește e mai mult împărtășirea de meritul jertfei lui care continuă să se ofere în cer. «Astfel Euharistia garantează comuniunea (communio) lui Hristos cu păcătoșii, din care trăiește comunitatea, și îi îndatorează la comuniunea (communio) întreolaltă, în ceeace își are viața comunitatea. Astfel Euharistia alcătuește nu numai punctul culminant al vieții creștinului singular, ci și punctul central al vieții Bisericii ca comunitate». Protestanții vor să aibă astfel în Euharistie forța principală de refacere a Bisericii și de scăpare din individualismul pe care doctrina lor l-a produs. «Acest sens bisericesc al sacramentului trebue accentuat cu hotărîre azi după atâta îngustare individualistă și trebue adusă la expresie în mod mai pronunțat și în structurarea liturgică a Euharistiei» [121].

III. SĂVÂRȘIREA ȘI IMPĂRTĂȘIREA EUHARISTIEI.

Deosebirile între Biserici privitoare la săvârșirea și împărtășirea Euharistiei sunt următoarele:

1. Biserica Ortodoxă întrebuințează pâine dospită și vin de struguri amestecat cu apă. Biserica catolică, începând din v. IX și cu ea Protestanții, Armenii și Maroniții, folosesc azima. Anglicanii folosesc azima și pâinea dospită și vinul amestecat sau nu cu apă. Că singură pâinea dospită e justificată, se constată din Evanghelia lui Ioan, unde se spune că «Iudeii n'au intrat în pretoriu, ca să nu se spurce, ci să mănânce pasca» și că

120. P. Althaus, *op. cit.*, p. 153.
121. Idem, *ibidem*.

ziua Sâmbetei ce a urmat Răstignirii Domnului a fost «zi mare» (Ioan, 18 28; 19, 31). De aici urmează că Domnul s'a răstignit în ajunul Paştilor evreeşti, numită la Sinoptici prima zi a azimilor, întrucât sfârşea cu seara în care se începea mâncarea azimei. Atunci Cina euharistică a avut loc cu o seară înainte de seara în care Iudeii mâncau mielul pascal, când începeau folosirea azimei, adică la 13 Nisan, nu la 14 Nisan. Biserica a folosit dela început pâinea, cum se vede din Faptele Apostolilor (2, 42), şi practica aceasta a durat până în veacul al IX-lea, când Biserica apuseană a început să introducă azima.

Teologii catolici nu pot sprijini pe Sf. Scriptură şi pe tradiţia veche a Bisericii, uzul pâinii nedospite. Scheeben afirmă că Domnul a întrebuinţat la Cina cea de Taină pâine nedospită, dar apoi adaugă: «chiar dacă pe temeiul lui Ioan (13, 1) s'ar admite că El a serbat Cina la 13 Nisan, probabilitatea ar spune totuşi că a folosit pâine nedospită. Dacă ne întrebăm, dacă materia valabilă la Euharistie e numai pâine nedospită sau şi dospită răspunsul atârnă nu de ce fel de pâine a folosit Domnul la Cina cea de Taină, cât mai mult de aceea dacă El a rânduit pâinea aceasta sau aceea ca materia validă la Euharistie. Scriptura nu spune nimic mai precis despre aceasta; după Tradiţie s'a folosit din vechime atât pâine dospită, cât şi nedospită. E greu de hotărît, dacă în primele trei veacuri se folosea pâinea aceasta sau aceea. Sigur e că în Biserica greacă dela veacul VI uzul celei dospite era general, în cea latină poate a dominat totdeauna cea nedospită» (op. cit., p. 611).

De aceea, catolicii admit în teorie că se poate folosi atât pâine dospită, cât şi nedospită. «Totuşi, zic ei, în Biserica latină e strict poruncit să se întrebuinţeze pâine nedospită» [122]).

Domnul a instituit Euharistia cu pâine, pentrucă n'a voit s'o lege de o practică iudaică şi s'o condiţioneze de un aliment ce nu era în uz decât la Iudei şi anume o singură dată pe an, îngreunând săvârşirea ei, ci s'o asocieze cu pâinea cea de toate zilele, care se află oriunde şi oricând la dispoziţia oamenilor, sfinţind chiar prin aceasta hrana cea mai obişnuită a trupului şi arătând că pe cât de fundamentală şi de necesară este pâinea pentru întreţinerea vieţii trupeşti, tot pe atât de fundamental şi de necesar este Trupul Său pentru întreţinerea vieţii sufleteşti.

2. Biserica Ortodoxă şi cu ea şi Protestanţii, Socinianii şi Armenii învaţă că fiecare credincios trebue să se împărtăşească

122. Scheeben, *op. cit.*, p. 613.

sub ambele chipuri, după porunca Domnului (Luc. 22, 19) și practica bisericească. Dimpotrivă, Biserica Catolică împărtășește pe laici numai cu azimă, rezervând exclusiv clericilor împărtășirea sub ambele forme. Teologii catolici răstălmăcesc în diferite feluri cuvintele Domnului din Evanghelii. Despre cuvintele: «Beți dintru acesta toți» (Mat. 26, 27), sau: «Aceasta s'o faceți întru pomenirea Mea» (Luca 22, 19), spun că se referă la Apostoli și preoți; prin porunca de a mânca atât Trupul cât și Sângele (In. 6, 54), spun că Domnul nu cere împărtășirea sub două chipuri. ci cu două realități, care se pot primi și sub un singur chip. In felul acesta pot afirma că nu există poruncă dumnezeiască, pentru împărtășirea sub ambele chipuri. Din tradiție iarăși spun că nu se dovedește o astfel de poruncă dumnezeiască, mai ales că se practică adeseori împărtășirea sub o singură formă.

Dar pe cât de categorice sunt repetatele porunci ale Domnului pentru împărtășirea sub ambele forme, tot pe atât de sigur este, că tradiția n'a cunoscut decât acest fel de împărtășire ca practică regulată. Numai Manicheii se abțineau dela potir, după Leon cel Mare [123]), deaceea se numea această abținere manicheism și a fost interzisă strict de papa Gelasie I [124]). Numai cu totul excepțional și din necesitate se permitea (copiilor, bolnavilor, credincioșilor ce luau Euharistia acasă) împărtășirea sub o singură formă, fiind îmbibată probabil și atunci pâinea sfințită cu vin sfințit. Abia de prin veacul al XII-lea a început să se introducă treptat în Apus împărtășirea sub un singur chip, devenind hotărîre formală la Conciliile din Constanța și Trident. Numai papa are dreptul să permită potirul celor ce revin în special la catolicism, cum le permite azi Maroniților și Uniților. Din potir se mai împărtășesc regii la încoronare și ca dispensă specială se permite potirul la ultima împărtășire înainte de moarte [125]).

Neavând temeiuri scripturistice și tradiționale, catolicii aduc pentru împărtășirea sub o singură formă diferite considerații practice: se păzește mai bine demnitatea Euharistiei, se ocolește necinstirea, vărsarea sângelui, se ușurează administrarea ei întrucât procurarea unei cantități corespunzătoare de vin în anumite ținuturi și păstrarea mai îndelungată a acestui chip e împreunată cu greutăți; apoi mulți oameni au o greață de vin, sau nu vreau să se împărtășească cu alții din acelaș potir, întru-

123. Serm. 41, 5.
124. Andrutsos, *Simbolica*, p. 335.
125. *Ibidem*, p. 356.

cât în numite împrejurări din pricina aceasta există primejdie de infecție [126]). Dar dacă acestea ar fi motive serioase, ar trebui să fie valabile și pentru preoți [127]).

Teologii catolici mai întemeiază practica aceasta pe teoria concomitenții, adică a prezenții întregului Hristos sub fiecare din ambele chipuri. «Astfel ajunge și o singură formă ca semn al efectului Euharistiei și deci spre constituirea unui adevărat sacrament» [128]). Aceasta înseamnă să se desființeze porunca apriată a Domnului printr'o teorie construită de teologi.

Catolicii declară că «împărtășirea Euharistiei sub o singură specie sau sub două e chestie de disciplină bisericească» [129]). Noi spunem că împărtășirea sub ambele forme e o dogmă întemeiată pe porunca apriată a Domnului și o dispoziție bisericească nu poate anula o astfel de poruncă. Impărtășirea sub o singură formă e și ea un semn al slăbirii caracterului de jertfă al Euharistiei.

Inconsistența tuturor motivelor amintite văzând-o Möhler, mărturisește că s'ar umplea de bucurie, când ar vedea îngăduindu-se fiecăruia să se împărtășească sau nu din potir, după cum voiește și când s'ar manifesta o dorință generală pentru împărtășirea din potir, cum a fost înainte de veacul al XII-lea [130]).

3) Biserica Ortodoxă învață că prefacerea elementelor în Trupul și Sângele Domnului se săvârșește prin invocarea Duhului Sfânt (epicleza): «Și fă adică pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău», etc. Biserica Catolică susține că ea se săvârșește, când preotul amintește cuvintele Domnului, cuvintele instituirii: «Luați mâncați... Beți dintru acesta toți»... Că adevărul e de partea Bisericii Ortodoxe, o arată prezența epiclezei în toată Liturghiile vechi, cuvintele Sf. Părinți, cari condiționează sfințirea pâinii și vinului de invocarea Sfântului Duh [131]) și credința monofiziților din Răsărit. Copții, Abisinienii, Iacobiții ș Armenii. Cuvintele: «Luați, mâncați». etc. le amintește preotul în contextul altor fapte ale Domnului, pentru a arăta temeiul sigur al prefacerii ce se va realiza îndată. Dacă

126. Scheeben, *op. cit.*, p. 632.
127. Andrutsos, *op. cit.*, p. 356.
128. Scheeben, *op. cit.*, p. 632.
129. *Ibidem*, p. 632.
130. Möhler, *op. cit.*, p. 319.
131. Sf. Ciril din Ierusalim. Mistag, V, 7: «Rugăm pe Domnul cel iubtor de oameni să trimită pe Duhul Sfânt peste cele ce stau înainte, ca să facă pâinea, Trupul lui Hristos, iar vinul, Sângele lui Hristos». Comp. și Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 27 și Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13.

atunci pâinea și vinul au devenit Trupul și Sângele Domnului și dacă Domnul a poruncit Ucenicilor Săi să facă aceasta mereu întru pomenirea Sa, cu siguranță că și acum se va produce această prefacere.

Catolicii iau în sprijin pe Sf. Ioan Gură de Aur, care spune că precum cuvintele lui Dumnezeu: «Creșteți și vă înmulțiți» rostite o singură dată, rămân pururea atotlucrătoare, așa și cuvintele Domnului: «Luați, mâncați»... deși rostite odată de Mântuitorul își fac totdeauna efectul. Catolicii mai adaugă apoi, că nu s'ar putea acorda mai multă putere unei rugăciuni omenești, decât cuvintelor lui Dumnezeu. La acestea a răspuns încă Nic. Cabasila, spunând că precum cuvintele: «Creșteți și vă înmulțiți» au lipsă de contribuție omenească pentru ca oamenii să crească și să se înmulțească, tot așa la Euharistie e lipsă de un preot și de rugăciunea lui pentru ca porunca Domnului să-și facă efectul. Apoi rugăciunea nu este de disprețuit, căci ea nu reprezintă o putere omenească, ci tocmai cheamă ajutorul dumnezeesc [132]).

Dealtfel au fost chiar teologi catolici mulți cari au recunoscut că nici Domnul n'a prefăcut pâinea și vinul prin cuvintele: «Luați, mâncați... Beți dintru acesta toți», ci printr'o rugăciune anterioară indicată de Evangheliști prin cuvintele: «Luând pâinea, mulțumind, a frânt și le-a dat lor zicând» (Luc. 22, 19). De părerea aceasta au fost: papa Inocențiu III, A. Catharinus (1552), Chefontaines (1586), A. Touttée, Remandaut și P. Le Brun [133]). Deabia din veacul al XII-lea au început sinoadele apusene să formuleze învățătura că Domnul a săvârșit prefacerea prin cuvintele: «Luați, mâncați...».

4. Biserica Ortodoxă împărtășește Euharistia și pruncilor, conformându-se Sf. Scripturi și Tradiției vechi [134]). Pe baza lui Ioan. 6, 54. o făcea aceasta și Biserica Catolică până în veacul al XII-lea [135]). Azi n'o mai face. Catehismul roman oprește împărtășirea pruncilor pe motiv că nu deosebesc Trupul și Sângele Domnului. Tot așa fac protestanții. Dar mulți teologi pledează pentru împărtășirea pruncilor, spunând că precum lipsa conștiinței nu e considerată motiv de a-i opri dela Botez și Confirmație, așa nu trebue considerată motiv nici pentru oprirea

132. *Tâlcuirea Dumnezeeștii Liturghii*, trad. de Ene Braniște, București, 1946, p. 73 și urm.

133. Scheeben, *op. cit.*, pp. 617-618.

134. *Mărturisirea lui Critopol*, cap. 9: «și copiii se împărtășesc începând dela botez, ori de câte ori vreau părinții».

135. Scheeben, *op. cit.*, p. 627.

lor dela Euharistie, iar pe de altă parte, că nu poate fi considerat cineva deplin încorporat în Trupul tainic al Domnului până nu s'a și împărtășit [136]).

CONCLUZII

Din doctrina despre Euharistie a celor trei confesiuni se desprinde în primul rând concluzia generală care se desprinde și din alte învățături ale lor că în ortodoxie mântuirea se dobândește dintr'o trăire intimă a omului cu Hristos, în Hristos, însușindu-și tot mai mult din plinătatea Dumnezeirii sălășluită în firea Lui omenească și din starea ei îndumnezeită, pe când în catolicism și protestantism pentru obținerea mântuirii nu este necesară o atât de intimă unire cu Hristos. E drept că și în catolicism și în protestantism cauza ultimă a mântuirii este tot Hristos. Dar venindu-i mântuirea prin Hristos, nu e necesar să fie în Hristos, pentru a se mântui. A fost suficient ca Hristos să aducă jertfa Sa pe un plan exterior oamenilor, ca oamenii să primească în schimbul ei mântuirea de pedeapsa divină, dacă cred că această jertfă s'a adus pentru ei. Jertfa lui Hristos fiind o compensație deplină pentru păcatul lor, mântuirea lor se realizează printr'o simplă trecere în socoteala lor a meritelor lui Hristos, desigur cu consimțirea lor. Pentru trecerea aceasta a meritelor lui Hristos în contul lor nu e necesară sălășluirea lui Hristos în ei. Nu mai e necesară nici jertfa euharistică a lui Hristos. Protestanții au tras din doctrina juridică a mântuirii în mod logic și această concluzie. Unii dintre ei, Zwinglienii și chiar Calvinii, au tras și o altă concluzie logică: nu e necesară nici Euharistia ca taină, ca dăruire a lui Hristos sub semnele sacramentale. La ce s'ar dărui Hristos când nu e necesară o transformare a omului prin prezența lui Hristos, pentru mântuirea sa? Luteranii au păstrat Euharistia ca taină, ca dăruire a lui Hristos sub semne sacramentale, dar într'o inconsecvență cu sistemul lor, conform căruia tainele nu au rostul să aducă credinciosului vreo putere dela Dumnezeu, ci să-i dea doar un gaj că în cartea de sus s'a făcut transferul de merite dela Hristos la rubrica lui.

Catolicismul pentru a găsi un rost jertfei euharistice în cadrul teoriei juridice a mântuirii, a trebuit să complice procedura transferului meritului Jertfei lui Hristos de pe Golgota la rubrica omului. Transferul acesta nu se mai face numai cu

136. Ath. Wintersig, *Pfarrei und Mysterium*, in «Jahrbuch für Liturgiewiss, V. p. 131.

condiția ca omul să-l accepte, ci se mai cere și din partea omului un merit. Mântuirea obiectivă a oamenilor s'a realizat pentru meritul Jertfei lui Hristos, dar meritul lui Hristos se trece efectiv în contul omului, numai dacă-și câștigă și el un merit. Ba mai mult: întrucât transferul nu-l mai face Dumnezeu singur, ci prin Biserică, adică prin clerul Bisericii, trebue să câștige și acesta un merit, ca să primească îndreptățirea de a face transferul. Meritul acesta și-l câștigă Biserica și credincioșii prin diferite fapte. Dar un merit mai mare și-l pot câștiga numai printr'o jertfă. Și cum Biserica și credincioșii nu pot aduce dela ei vreo jertfă apreciabilă, li se pune la dispoziție Hristos, ca să-l aducă în Euharistie ca jertfă a lor. Deci acesta este rostul jertfei euharistice; să câștige credincioșii meritul pentru a li se dărui mântuirea obiectivă realizată prin meritul lui Hristos. Deci jertfa euharistică a început să fie considerată ca deosebită de cea de pe Golgota.

Rolul precumpănitor ce și-l rezervă clerul în frunte cu papa în distribuirea meritului obiectiv al lui Hristos, importanța covârșitoare a meritului dobândit de cler în transferarea meritului Jertfei lui Hristos în contul credincioșilor, se vede de acolo că credincioșii pot lipsi cu totul dela Liturghiile săvârșite de cler pentru ei. Membrii clerului pot îndeplini o funcție de intermediari suficienți între oameni și Dumnezeu, adică de intermediari care se pot dispensa de orice asistență a credincioșilor, de orice vibrație interioară a lor (un fapt și mai vizibil în distribuirea indulgențelor). Autoritatea ce o câștigă asupra credincioșilor e cu atât mai mare. Ei au un merit special și deci se bucură de privilegii deosebite la Dumnezeu. Se pot împărtăși singuri din potir. Din această poziție privilegiată în fața lui Dumnezeu, știu însă să tragă foloase și în fața oamenilor. Autoritatea clerului, superioritatea lui față de credincioși, s'a accentuat în măsura în care s'a slăbit contactul direct între credincioși și Hristos, în măsura în care Hristos în Liturghie se jertfește nu pentru a se împărtăși credincioșilor în stare de jertfă și de înviere, pentru a-i atrage și pe ei în această stare, nu pentru a se uni cu ei, ci pentru a face să se înscrie la rubrica Bisericii și a credincioșilor un nou merit. Din doctrina complicat construită, din practica Bisericii Romano-Catolice cu privire la Euharistie, apar destul de străvezii obișnuitele tendințe ale papalității și ale factorilor pe care se sprijină de a-și creia o situație avantajată din toate punctele de vedere: obișnuitele tendințe de dominație.

———o———